فصلنامه علمی پژوهشی
انجمن کلام اسلامی
سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲

۱

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر داخلی: موسی اشکوری

ویراستار: علیرضا ولی زاده

طرح جلد: محمود کریمی

صفحه آرایی: مریم کاظمی پرندان

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۳۷۱۶۵ - ۱۳۳

تلفکس: ۰۲۵ - ۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.ikq.ir / www.tkalam.ir

پست الکترونیک: Info@ikq.ir / Info@tkalam.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۲۸/۰۳/۱۳۹۲ رتبه علمی پژوهشی بهنشریه تحقیقات کلامی اعطاء گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱.موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲.مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳.در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد:

الف) نکات علمی

۱)برخورداری از رویکرد تحقیقی تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب باشد؛

۲)بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها آورده شود؛

۳)پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله مدنظر قرار گیرد؛

۴)نوآوری در ساختار یا رویکرد جدید در نقل محتوا؛

۵)تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶)برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷)استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی:

۱)رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه(حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲)پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم.

۴.حجم مقاله حداکثر تا (۶) شش هزار کلمه تنظیم و از ارائه مقاله های دنباله دار پرهیز شود؛

۵.مقالات ترجمه شده، در صورت دارا بودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است).

۶.مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد.

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱)ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، (تاریخ نشر)، نام کتاب(ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲)ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله(ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳)ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷.دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت.

۸.مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است.

۹.مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود.

۱۰.ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است.

۱۱.نویسنده مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

ص: ۴

فهرست

ص: ۵

سخن مدیر مسئول

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم در سال ۱۳۸۷ به منظور تعمیق و توسعه مباحث تخصصی دانش کلام اسلامی، تقویت و گسترش نظریه پردازی، پرسش گری، آزاداندیشی، نقد و مناظره مبتنی بر آموزه های اسلامی تأسیس گردید. هدف بنیادین این انجمن در زمینه پژوهش، ایجاد روح تتبع در میان طلاب و فضلای حوزه علمیه، دانشجویان و استادان است تا در سیر تحول و پژوهش به دوره ای از حیات اجتماعی و فرهنگی برسند که بتوانند خلاء علمی رشته های مختلف کلامی را متناسب با فرهنگ اسلامی پر کرده و راه را برای بازخیزی تمدن اسلامی هموار سازند.

انتشار حاصل زحمات طاقت فرسای پژوهشگران این عرصه نیازمند بلندگوهایی است که بتواند از منابر ابلاغ معارف، صدای حقیقت را به گوش اهل تحقیق و رهپویان راه حق برساند. نشریات علمی و تخصصی از جمله این منبرها و مقالات علمی از جمله این بلندگوها هستند.

انجمن کلام اسلامی برای بازتاب سخن اندیشمندان و پژوهشگران عرصه عقاید و کلام اسلامی اقدام به انتشار نشریه ای علمی پژوهشی در موضوعات مرتبط کرده است.

فصل نامه تحقیقات کلامی با اهداف ذیل منتشر می شود:

۱)ارائه جدیدترین پژوهش ها در مسائل کلامی مبتنی بر آموزه های قرآن و مکتب اهل بیت:؛

۲)پاسخ گویی به نیازهای عینی جامعه اسلامی ایران در زمینه مسائل اعتقادی؛

۳)معرفی بنیادهای نظری کلام اسلامی و پاسخ به چالش های نظری؛

۴)تبیین تفکر اسلامی شیعی در عرصه اعتقادات؛

۵)دفاع عالمانه و منصفانه از آموزه های اعتقادی تشیع؛

۶)تلاش در تولید فکر و اندیشه دینی بومی؛

۷)زمینه سازی نشر دستاوردهای علمی پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی در موضوعات کلامی.

فصلنامه تحقیقات کلامی با رعایت استانداردهای تحقیقات علمی، عرصه ای برای حضور اندیشمندان و پژوهشگران ارجمند حوزوی و دانشگاهی است و به دنبال ایجاد کرسی مکتوب نظریه پردازی در مسائل فکری و اعتقادی می باشد. از این رو، از تضارب آرا و اندیشه ها استقبال کرده و از گرایش های مختلف فکری دعوت به عمل می-آورد تا با حضور عالمانه و منصفانه در تولید و نقد اندیشه سهیم باشند.

ص: ۶

سخن سردبیر

علم کلام عهده دار بررسی بنیادی ترین ساحت حیات انسان، یعنی باورها و اعتقادات از نگاه دینی می باشد. ادیان الهی و توحیدی که اسلام خاتم آنها است، برای هدایت انسان به نور و رهایی او از ظلمت آمده و بی گمان، باورها و جهان بینی نقش نخست را در این راستا بر عهده دارند. از همین رو دانش کلام، علم اصول دین و فقه اکبر نامیده شده است.

توحید، نخستین آموزه ای است که پیامبر اسلام۶ با شعار" قولوا لا اله الا الله تفلحوا "به مردم ابلاغ نموده و تنها به ذکر این شعار بسنده نکرده و به تبیین و بیان اجزا و لوازم آن نیز پرداخته و با سران ادیان و مکاتب دیگر در این مورد و دیگر آموزه های اسلامی مناظره می نمود. پیامبر اکرم ۶ در این مناظره ها گذشته از اثبات توحید و دیگر اصول دین، به شبهات مخالفان پاسخ می دادند و گاه دیدگاه های معارض مورد نقد قرار می-گرفت. اهل بیت معصوم: که پیشوایان دین پس از آن حضرت بودند، نیز به همین سیره عمل می کردند و این کار پس از ایشان توسط اصحاب نیز به همین روش ادامه یافت.

پیامبر اسلام۶ و امامان: پس از آن حضرت را می توان نخستین متکلمان اسلامی دانست که در این راستا کتاب الاحتجاج طبرسی منعکس کننده این سیره می باشد.

علم کلام پس از آن حضرت تطورهای مختلفی پیدا کرد و در هر زمان متناسب با فضای فرهنگی آن زمان و مکان خاص، مدرسه های مختلفی مانند کوفه، بغداد، قم، حله و خراسان پدید آمد. این علم در میان کسانی که مرجعیت امامان: را قبول نداشتند داستانی شنیدنی دارد و نشان می دهد که جدایی از اهل بیت: از نظر اعتقادی چه آثار زیان باری در جهان اسلام پدید آورد و مکاتبی همچون خوارج، مرجئه، جبریه، قدریه، معتزله، اشاعره و وهابیت از آثار چنین تفکری است.

از ابعاد و کارکردهای علم کلام که در واقع وظایف یک متکلم است، می توان به استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد مکاتب معارض اشاره نمود. بحث و بررسی محققانه آموزه های اعتقادی اسلام در این ابعاد شش گانه به مجله تحقیقات کلامی مرتبط می باشد که در اهداف اساسنامه مجله به آن اشاره شده است.

ص: ۷

نوشتارهایی که در این راستا و اهداف و بر اساس روش های پذیرفته شده تحقیق و پژوهش باشد و فرهیختگان را اعم از اساتید و طلاب و دانشجویان کلام، مخاطب خود بداند، پس از تایید ارزیابان، در مجله منتشر می شود.

امیدواریم این مجله گامی در راستای تبیین و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام و معارف اهل بیت: و آماده سازی بنیادهای معرفتی لازم برای تولید علوم انسانی هماهنگ با اسلام و فرهنگ اسلامی باشد.

ص: ۸

نخستین واجب اعتقادی / رضا برنجکار، مهدی نصرتیان اهور

اشاره

اشاره (۱)

رضا برنجکار(۲)

مهدی نصرتیان اهور(۳)

تاریخ دریافت:۱۳۹۲/۰۴/۲۳

تاریخ تایید:۱۳۹۲/۰۵/۱۶

چکیده

نخستین واجب اعتقادی یکی از مسائل چالش برانگیز در علم کلام است. شک، قصد، اراده، نظر، استدلال و معرفت الله از مهمترین نظریه¬های این بحث می¬باشد. اگر مقصود از نخستین واجب، نخستین واجب به حسب مقصود اصلی باشد باید معرفت¬ الله را مصداق آن معرفی نمود و اگر مقصود از نخستین، اولین به هر عنوان باشد، قصد و اراده، نخستین واجب اعتقادی است. البته اگر به معرفت فطری و قلبی خدا معتقد باشیم، اعتقاد و ایمان به خدا نخستین واجب خواهد بود.

واژگان کلیدی

نظر، معرفت عقلی، واجب اعتقادی، معرفت الله، شک دستوری، اراده.

ص: ۹

۱- این تحقیق با حمایت دانشگاه تهران و پژوهشگاه قرآن و حدیث انجام شده است

۲- استاد دانشگاه تهران

۳- دانشجوی دکتری معارف دانشگاه قران وحدیث و پژوهشگر قرآن و حدیث

مقدمه

در کتاب های کلامی بحث نخستین واجب اعتقادی به این موضوع می پردازد که از میان تکالیف اعتقادی کدامیک نخسین واجب است. این بحث به یکی از مباحث چالش برانگیز و پردامنه علم کلام تبدیل شده است، به گونه ای که هرکس از منظری دست به معرفی نخستین واجب زده است. ابوهاشم جبائی معتقد است نخستین واجب شک کردن می–باشد. همچنین معتزله بصره، ابو اسحاق اسفراینی، سیدمرتضی و ابن نوبخت معتقدند که نخستین واجب، استدلال و نظرکردن است. اشعریه و معتزله بغداد نیز معرفت الله را نخستین واجب معرفی نموده اند. امام الحرمین و ابوبکر باقلانی هم معتقدند قصد و اراده نخستین واجب است. بنابراین چهار دیدگاه معروف در این زمینه وجود دارد. برخی نیز درصدد جمع این آرا از طریق قول به تفصیل برآمده و میان نخستین واجب اصلی و نخستین واجب مطلق هرچند مقدماتی فرق نهادند. آنها در این جمع بندی، معرفت الله را نخستین واجب اصلی و نظر یا قصد را نخستین واجب مقدماتی و ابزاری معرفی کرده اند.

در این نوشتار به تقریر و نقد و بررسی این پنج دیدگاه پرداخته و در نهایت دیدگاه دیگری به عنوان نظریه مختار عرضه خواهیم کرد.

نظریه نخست: شک

اشاره

ابوهاشم جبائی معتقد است نخستین واجب در امور اعتقادی شک کردن است (عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۸۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۱؛ حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۲)؛ زیرا انسان زمانی دست به استدلال می زند و در امری به تفکر می پردازد که در مورد قضیه ای شک داشته باشد و گرنه در صورت عالم بودن به یکی از دو طرف قضیه، در پی استدلال گشتن بی معنا است و به همین جهت در اکثر کتاب های کلامی از جمله شرایط نظر و استدلال، عالم نبودن مستدل به مفاد قضیه، ذکر شده است؛ زیرا با فرض علم، نمی توان وجوب نظر را تصور نمود (جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۱؛ حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۹).

نقد و بررسی

یکی از اشکالاتی که به این نظریه وارد شده این است که شک زمانی می تواند جزء واجبات باشد که مقدور انسان قرار گیرد، در حالی که شک مقدور انسان نمی باشد؛ زیرا شک از جمله کیفیت های نفسانی است و کیف نفسانی در اختیار انسان نیست. تحصیل شک یا استمرار شک برای انسان مقدور است؛ یعنی اگر فردی طرفین قضیه را تصور نماید ولی از تصور نسبت آنها خودداری کند، در این

ص: ۱۰

صورت شک برای وی حاصل می شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۲؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۶۰).

این اشکال مخدوش است؛ زیرا هرچند شک واقعی برای انسان مقدور نیست اما شک روشی و دستوری در اختیار انسان است؛ مانند آنچه دکارت در تامل نخست از تأملاتش انجام داد (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۷-۲۳). در تفاوت میان شک دستوری و شک واقعی باید گفت: گاهی انسان نسبت به طرفین گزاره نمی تواند دست به انتخاب بزند و هیچ گزینشی نیز ندارد بلکه هر دو طرف برای وی محتمل است ولی در شک دستوری لازم نیست انسان نسبت به طرفین قضیه دل بستگی و گزینشی نداشته باشد بلکه ممکن است در عین این که یکی از طرفین را نیز قبول دارد خود را در مقام کسی قرار دهد که طرفین قضیه برای او مساوی است و اکنون قصد دارد تا یکی را بر دیگری برگزیند.

ایراد دیگر این که حتی اگر شک برای انسان مقدور هم باشد ولی مراد هیچ عاقلی نیست؛ به عبارت دیگر بر فرض مقدور بودن، سوق دادن مکلف به سمت تحصیل شک امری بیهوده و لغو است و نمی تواند واجب باشد؛ زیرا فرض وجوب با لغویت منافات دارد (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۷-۲۳).

این ایراد نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا تحصیل شک واقعی لغو و بی ثمر است و هیچ عاقلی دیگران را به دستیابی به چنین حالتی امر نمی کند ولی به چه دلیل، شک دستوری بیهوده است؟ وقتی انسان خود را در مقام فردی قرار دهد که خالی الذهن است و هیچ پیش داوری نسبت به موضوع ندارد بهتر می تواند استدلال کرده و به دلایل توجه نماید، پس چنین شکی دور از فایده نیست.

ایراد سوم این که در این مقام باید ثابت شود شک از جمله واجبات است؛ حال یا مقدمه واجب یا واجب مستقل، ولی از تقریر دلیل، خلاف آن به دست می آید. همان طور که در تبیین دلیل هم نمایان است، نظر و استدلال مقید و مشروط به شک است؛ چون شک بدون استدلال ممکن نیست و انسان زمانی استدلال می کند که برای خود شک دستوری درست کند و بخواهد این شک را پاسخ دهد، ولی این قید، قید وجوب نظر و استدلال است؛ یعنی اگر برای انسان در مسأله معرفت الله شک و تردید رخ داد، بر وی وجوب نظر و استدلال فعلیت می یابد. در مباحث اصول فقه نیز تبیین شده که تحصیل مقدمه وجوب بر مکلف واجب نیست و نمی توان شک را از واجبات دانست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۲).

نقد مذکور بر پایه شک واقعی بنا شده است. در صورتی که مقصود از شک، شک واقعی و حقیقی باشد، نه شک دستوری، می توان آن را مقدمه وجوب برای نظر و استدلال دانست، ولی اگر منظور شک دستوری باشد که چنین است شک مقدمه واجب می باشد؛ یعنی برای این که نظر و استدلال صورت گیرد ابتدا باید مکلف خود را در مقام فرد خالی الذهن یا شاک قرار دهد و

ص: ۱۱

پس از آن به استدلال بپردازد.

همان طورکه دیدیم همه ایرادهای نظریه نخست مبتنی بر این فرض نادرست بود که مراد از شک، شک واقعی است، در حالی که مقصود، شک روشی، یعنی کنار گذاشتن اعتقادات قبلی می باشد در این صورت معنای وجوب شک این است که داوری های قبلی باید کنار گذاشته شود. در این جا دو فرض وجود دارد؛ یکی این که مکلف، داوری قبلی ندارد و در ابتدای مسیر اعتقادات است و امر به شک تحصیل حاصل و لغو می باشد که فرض متکلمان همین است یا این که فرد داوری هایی از قبل دارد که در این صورت اگر داوری های او روشمند و منطقی است چرا آنها را کنار بگذارد و به همین دلیل نظریه نخست نادرست به نظر می رسد.

علاوه بر این که شک دستوری جزء افعال اختیاری است و هر فعل اختیاری مسبوق به اراده و قصد است پس شک دستوری مترتب بر اراده خواهد شد و نمی توان نخستین واجب بودن آن را پذیرفت.

نظریه دوم: قصد و اراده

اشاره

بعضی از معتزله (عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۹) مانند جوینی (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۲؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۹)؛ ابن فورک (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۲۷۶؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۶۰) و ابوبکر باقلانی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۲؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۶۰)؛ معتقدند قصد و اراده نخستین واجب در امور اعتقادی است؛ زیرا افعال اختیاری و اجزای آنها همیشه برقصد و اراده قرار گرفته است. همچنین نظر و استدلال نیز جزء افعال اختیاری انسان و نیازمند به قصد می باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۱؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۶۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۲۷۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۲؛ ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۵: ۶۲). بنابراین نخستین واجب قصد و اراده است.

نقد و بررسی

قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است نباید مشابه این استدلال را که چون استدلال، مقدمه معرفت خدا است پس نخستین واجب است در مورد قصد و اراده نیز جاری نمود و گفت چون قصد، مقدمه استدلال است پس نخستین واجب است؛ زیرا چنین استدلالی قیاس مع الفارق است. به نظر وی نظر و استدلال تنها یک فعل است و هر چند که هر فعل اختیاری با قصد و اختیار همراه است ولی نیازمند و برآمده از قصد و اراده نیست. او برای تقریب به ذهن مثالی را ذکر می کند و می گوید: فرض کنید فردی بر لبه بهشت و جهنم قرار گرفته و به مصالح و منافع موجود در بهشت و ضررهای موجود در جهنم نیز علم دارد و در عین حال خداوند اراده دخول در بهشت را از وی سلب کرده و

ص: ۱۲

اراده دخول به جهنم را در وی قرار داده باشد، چنین شخصی به طور قهری به سمت بهشت می رود، نه به سمت جهنم. همین امر نشان می دهد که فعل محتاج به قصد نیست بلکه همراه با آن است. به همین جهت اگر خداوند اراده به مقصود را از مکلف بگیرد و در عین حال وی را مکلف به استدلال و کسب نظر نماید چنین تکلیفی، تکلیف به مالایطاق نیست؛ برخلاف زمانی که نظر و استدلال مقدور فرد نباشد و در عین حال وی مکلف به معرفت الله باشد که به طور قطعی تکلیف به مالایطاق است.(۱)

علامه حلی در همین راستا می فرماید که: نظر و استدلال از جمله افعال اختیاری هستند. هر فعل اختیاری نیازمند به قصد و اراده است و قصد و اراده از امور قهری یک فعل اختیاری می باشد ولی جزء افعال اختیاری نیست و نمی تواند متعلق تکلیف نیز قرار گیرد؛ زیرا یکی از شرایط تکلیف، اختیاری بودن متلعق آن است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳).(۲)

این ایراد قاضی و علامه به نظر صحیح نیست؛ زیرا قصد و اراده در افعال اختیاری قهری نیست و انسان با وجود علم به وجوب یا مصلحت چیزی می تواند آن را اراده و قصد نکند. پس اگر اراده با آزادی از انسان صادر نشود تفاوتی میان فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری نخواهد بود. زیرا این، ویژگی فعل غیر اختیاری است که اراده آزاد در آن وجود ندارد، خواه فعل بدون اراده صادر شود و خواه اراده قهری و اضطراری همراه فعل باشد.

نظریه سوم: نظر و استدلال عقلی

اشاره

معتزله بصره، ابواسحاق اسفراینی، سیدمرتضی و ابن نوبخت معتقدند نخستین واجب در اعتقادات، استدلال کردن است (عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۴؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق: ۲۰؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۸؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۶۰ و ۲۷۷؛ سیدمرتضی، ۱۳۸۷ق: ۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۸۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق،

ص: ۱۳

۱- .فإن قیل: یلزم علی هذا أن یکون القصد إلی النظر و اختیاره أول الواجبات فإن النظر لایحصل إلا به قلنا: لیس کذلک لأن النظر مجرد الفعل، و مجرد الفعل لا یحتاج إلی القصد و الإراده، و حیث یقع مع القصد فالقصد یقع تبعا له، و صار الحال فیه کالحال فی إراده الأکل مع الأکل، فکما أن الأکل لا یحتاج إلی الإراده و حیث تقع معه إنما تقع تبعا للأکل، و المقصود هو الأکل، کذلک هاهنا. و کذلک فإن أحدنا لو کان علی شفیر الجنه و النار و هو عالم بما فی الجنه من المنافع و بما فی النار من المضار و سلبه اللّه تعالی إراده دخول الجنه و خلق فیه إراده دخول النار، فإنه یدخل الجنه لا محاله دون النار من غیر قصد و إراده، فعلم أن مجرد الفعل لا یحتاج إلی القصد و الإراده. یبین ما ذکرناه و یوضحه، أن الواحد منا لو کلف بالنظر و منع عن المقصود و الإراده، لکان یحسن تکلیفه بالنظر فلو کان النظر یحتاج إلی القصد و الإراده، لکان تکلیفه بالنظر تکلیف ما لا یطاق، و لیس کذلک المعرفه لأن المعرفه محتاجه إلی النظر، حتی لو منع عن النظر لما حسن تکلیفه بالمعرفه، لأن تکلیفه بها تکلیف ما لا یطاق (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۹-۴۰).

۲- . برنجکار، رضا، مقاله"حضور اراده در مبادی عمل."

۱۶۷؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۳۹؛ ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۶۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۲۷۶؛ حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۲). این گروه برای اثبات این که نظر و استدلال نخستین واجب است، ابتدا باید وجوب نظر و تقدم آن بر معرفت الله را ثابت کنند و سپس نیز نخستین واجب بودن قصد و اراده و یا شک را رد نمایند. به همین جهت با توجه به نقد دلایل نخستین واجب بودن شک و اراده، در ادامه تنها به ذکر دلایل وجوب نظر و تقدم آن بر معرفت الله پرداخته می شود.

دلایل وجوب مقدمی نظر

الف. دلایل عقلی

۱.دفع ضرر محتمل

هر عاقلی که میان عقلاـ زندگی کرده باشد اختلاف نظر آنها در مسائل مختلف از جمله مسائل اعتقادی را در خواهد یافت؛ به طوری که هر گروه، سایرین را به پیروی از دیدگاه خود دعوت و از مخالفت با دیدگاه های خویش نهی می-کند و گاه درصورت مخالفت مردم را از عذاب الهی می ترسانند؛ زیرا خود را محق و مذهب خویش را مطابق با واقع تلقی می کنند.

عقل با مشاهده این ترساندن از عذاب الهی حکم می کند که باید بدنبال راه خلاص و نجات از ضرر گشت. این راه فرار از چند حالت خارج نیست؛ یکی این که سخن همه صاحبان فرق و مذاهب را بپذیریم که چنین امری شدنی نیست؛ زیرا گاه به پذیرش امور متناقض منجر می شود؛ دوم این که همه را رها کنیم که در این صورت نیز احتمال دارد یکی از این مذاهب برحق باشد و حتی گاه همان محذور طرد امور متناقض را مرتکب می شود. همچنین می توان سخن بعضی را بر دیگران ترجیح داد که این ترجیح نیز یا بدون مرجح است که امری قبیح تلقی می شود و یا مرجح دارد. مرجح نیز یا استدلال و نظر است که در این صورت مطلوب، بدست آمده است و یا تقلید و سخن دیگران است که دوباره همه محذورات قبلی وجود دارد و در نهایت باید به استدلال و نظر ختم شود. پس همان گونه که مشاهده می شود این استدلال مبتنی بر دفع ضرر محتمل است (ابو الصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵-۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق:۲۵۳).

۲. افحام پیامبران در تبلیغ دین

اگر به طور عقلی نظر کردن واجب نباشد لازم می آید نبی در مقابل منکران خداوند و نبوت از

ص: ۱۴

جواب دادن عاجز مانده و شکست بخورد؛ زیرا نبی وقتی بگوید مرا تبعیت کنید، مکلف می تواند بگوید تبعیت نمی کنم مگر بعد از آن که بدانم راست می گویی و چون صدق و راستی سخن تو ضروری نیست و تنها از طریق استدلال و نظر می توانم آن را بفهمم، پس نظر نمی کنم؛ چون وجوب نظر را باید از گفتار شما به دست آورم که گفتارتان هم برای من حجت نیست؛ زیرا هنوز صدقش بر من ثابت نشده است؛ لذا نبی در مقام پاسخ در خواهد ماند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۱؛ ۱۳۶۳: ۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۵۸).

۳. وجوب شکر منعم

در اطراف انسان نعمت های فراوانی وجود دارد. پس به بداهت عقلی باید اعتراف کند و شکر منعم نیز واجب و نیازمند شناخت او است. شناخت منعم نیز بدون استدلال مقدور نیست؛ زیرا تقلید در اعتقادات جایز نمی باشد و این مسأله از امور حسی و شهودی نیست و تنها راه ممکن برای دست یابی به معرفت و شناخت منعم در نظر و استدلال منحصر است و به همین دلیل، نظر و استدلال واجب می باشد (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵-۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

ب. دلایل نقلی

۱. نصوص دینی

برخی از آیات قرآنی، نظر و استدلال را واجب می دانند؛ مانند آیات " قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما تُغْنِی الْآیاتُ وَ النُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا ـ یؤْمِنُونَ ("یونس: ۱۰۱) و " فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ کَیفَ یحْی الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِکَ لَمُحْی الْمَوْتی وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ ("روم: ۵۰) «انظر» از جهت ادبی صیغه امر است. صیغه امر نیز دال بر وجوب می باشد؛ پس استدلال و نظر واجب است. همچنین وقتی آیه " إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ ("آل عمران: ۱۹۰) نازل شد پیامبر اکرم۶فرمودند": ویل لمن لاکها بین لحیتیه و لم یتفکر فیها ("علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۲۹؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۶: ۳۵۰) در این روایت پیامبر اکرم۶بر ترک نظر و استدلال توعید نموده است. وقتی مطلبی بر ترکش عذاب وجود داشته باشد نشان می دهد انجام آن واجب است. پس استدلال و نظر کردن واجب است (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۲۹؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۶: ۳۵۰؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۵).

ص: ۱۵

۲.اجماع

بررسـی آراء و افکـار اندیشـمندان اسـلامی دلالـت بر وجوب معرفت الله دارد و چنین وجوبی نیز بـدون نظر به دست نمی آیـد؛ زیرا معرفت الله بـدیهی نیست بلکه کسبی است که در این صورت یا بایـد اسـتدلال نمود و یا تقلیـد کرد. از آنجا که تقلیـد در اعتقادات امری قبیح است پس تنها راه رسیدن به معرفت الله نظر و استدلال کردن است و هر آنچه واجب به آن نیازمند باشد و بدون آن نتوان واجب را محقق نمود، واجب خواهـد شـد؛ بنابراین به دلیل این که معرفت الله بـدون نظر و اسـتدلال به وجود نمی آیـد، پس واجب است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰–۲۱).

در اعتقـادات، واجبات بسـیاریماننـد معرفت الله، معرفت پیامبران، معرفت امامان، معرفت معاد و سایر مسائل اعتقادی وجود دارد. از میان این واجبات، معرفت الله مقدم بر همه است و سایر اعتقادات فرع بر اثبات این مسأله می باشد. همان طور که بیان شد معرفت الله بـدون نظر و اسـتدلال به دست نمی آید؛ زیرا خود مسأله ای ضـروری و بدیهی نیست بلکه جزء امور کسبی و نظری است و مشاهده در آن کـاربرد نـدارد. همچنین در دستیـابی به معرفت الله نمی توان به سـخن معصوم تکیه نمود؛ زیرا دور لازم می آیـد و تقلیـد در اصول دین نیز مسـتلزم ترجیـح بلامرجح است. پس با توجه به تمام این دلایل باید پذیرفت که نظر و اسـتدلال تنها مقدمه دستیابی به معرفت الله است (مؤیدی، ۱۴۲۲ق: ۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۸۶؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۶۰؛ سیدمرتضی، ۱۳۸۷ق: ۳۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، ۴: ۳۳۹؛ ملاصالـح مازنـدرانی، ۱۳۸۸ ق، ۵: ۶۲؛ فاضل مقـداد، ۱۴۲۲ ق: ۸۵؛ علامـه حلی، ۱۴۱۴ ق: ۹۷؛ حمصـی رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۶).

نقد و بررسی

در مقام نقـد دلایل بالا باید گفت که: پیش فرض همه این دلایل نفی معرفت فطری و قلبی یا به تعبیر متکلمان مدرسه کوفه، معرفت اضـطراری است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). در حـالی که این مطلب، اول الکلاـم است. بر اسـاس وجـدان و نصوص، انسـان هـا حـامل معرفت فطری از خدا هستند. پس نخستین واجب، اعتقاد به خدا خواهد بود.

امام صادق۷می فرمایند:

"لَیسَ لِلَّهِ عَلَی خَلْقِهِ أَنْ یعْرِفُوا وَ لِلْخَلْقِ عَلَی اللَّهِ أَنْ یعَرِّفَهُمْ وَ لِلَّهِ عَلَی الْخَلْقِ إِذَا عَرَّفَهُمْ أَنْ یقْبَلُوا("کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۱۲).

اگر از این ایراد صـرف نظر کرده و فرض کنیم که آدمیـان فاقـد معرفت فطری و قلبی هسـتند، بر اسـاس اسـتدلال هـای بالاـ نخستین واجب، شناخت خدا است و نظر از باب مقدمه، واجب است که در

ص: ۱۶

نظریه چهارم خواهد آمد.

نظریه چهارم: معرفت الله

اشاره

در کتب کلامی این دیدگاه را به ابوالحسن اشعری و معتزله بغداد نسبت داده اند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۹؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۵۹؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۱؛ علامه حلی، ۱۳۸۶: ۹۱؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۴؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۵۹-۶۰ و ۲۷۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۲۷۶؛ حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۲). در تبیین این که شناخت خدا نخستین واجب است، چنین گفته شده که وجوب سایر واجبات و حرمت همه محرمات بر پایه اثبات معرفت الله است. اگر معرفت الله ثابت شد می توان وجوب سایر افعال و لزوم انجام دادن آنها و همچنین حرمت برخی از افعال و لزوم دوری از آنها را نیز پذیرفت لیکن اگر وجود خداوند ثابت نشود به طور طبیعی سایر فروع اعتقادی و فقهی هم معنا نخواهد داشت. معناداری مسائل اعتقادی و فقهی در سایه معرفت الله است؛ پس نخستین واجب از میان واجبات است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۷۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۲۷۶؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۵۹-۶۰ و ۲۷۶). با توجه به این دلیل لازم است اصل وجوب معرفت الله نیز تبیین شود؛ زیرا بر فرض واجب نبودن معنا ندارد که میان آن و سایر واجبات مقایسه ای صورت گیرد و به همین جهت در ادامه به دلایل وجوب معرفت الله اشاره می شود.

دلایل وجوب معرفت الله

اشاره

برای اثبات وجوب شناخت خداوند از دلایل عقلی و نقلی مختلفی استفاده شده که در ادامه به آنها اشاره می شود.

۱. وجوب شکر منعم

به لحاظ وجود نعمت¬های فراوان در اطراف انسان باید به بداهت عقلی، لزوم شکر منعم را پذیرفت.

سپاسگذاری از کسی که این همه نعمت را در اختیار انسان قرار داده به طور عقلی لازم و ضروری است. قدردانی از چنین نعمت دهنده¬ای بدون شناخت او ممکن نخواهد بود، پس شناخ منعم و خداوند لازم و ضروری است (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵-۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

ص: ۱۷

۲ . دفع ضرر محتمل

درباره وجود خداونـد آراء مختلفی وجود دارد. پـذیرش یا انکار صانع عالم نتایج بسـیار عظیمی در سـعادت و شـقاوت اینان خواهد داشت. در¬صورتی¬که عـالم صـانع داشته باشـد و فرد مکلف به انکار او دست بزنـد گرفتار شـقاوت ابـدی خواهـد شـد و ضـرر عظیمی متوجه وی می¬گردد. پس عقل حکم می¬کند که به جهت دفع ضـرر محتمل باید خداوند را شـناخت (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵–۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق، ۲۵۳).

۳ . نصوص

در برخی از نصوص ماننـد آیه فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ به پیامبر۶امر شـده که به وجود خداونـد علم پیدا کند. بنابر مفاد آیه إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یحْبِبْکُمُ اللَّهُ بر امت اسـلامی نیز لازم است که از پیامبر۶پیروی نموده و در مسأله توحیـد علم پیدا کنند. از طرفی نیز میان متفکران اسـلامی دیـدگاه واحـدی وجود دارد که میان توحیـد و سایر اصول عقایـد از این جهت هیـچ فرقی نیست. پس در همه اصول عقاید باید به دنبال علم بود و تقلید نیز از افاده علم قاصـر است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۰۷؛ بیارجمندی خراسانی و آرام حائری، ۱۳۸۱ق، ۱: ۱۵۴).

۴ . اجماع

بررسی آراء و افکار اندیشمندان اسلامی دلالت بر وجوب معرفت الله دارد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰–۲۱).

نقد و بررسی

با توجه به این¬که بحث در نخستین واجب است و هنوز قرآن و احادیث اثبات نشده، استدلال به نقل و اجماع در این بحث درست نیست. دلایـل عقلی نیز شـکر منعم و دفع ضـرر محتمـل را واجب می¬کنـد و شـناخت خـدا مقـدمه این واجبـات است. پس واجب نخست شکر منعم و دفع ضرر محتمل است و شناخت خدا مقدمه آن و نظر و استدلال مقدمه شناخت خدا و اراده و قصد مقدمه نظر و استدلال می¬باشد. حال اگر بگوییم عقل از طریق این دو درصدد اثبات وجوب شناخت خدا است و مقصود اصلی، شناخت خدا می¬باشد، گذشته از این که اگر به معرفت فطری معتقد باشیم، نخستین واجب اصلی اعتقادی، اعتقاد و ایمان به خدا خواهد بود.

ص: ۱۸

نظریه پنجم: تفصیل

برخی از متکلمان معتقـد به تفصـیل هسـتند و برآننـد که اگر مقصود از نخستین واجب، مقصود بالاصاله و مقصود بالـذات از واجب باشـد در این صورت معرفت الله نخسـتین واجب اعتقـادی است و اگر مقصود از نخسـتین، اولی به هر جهت باشـد نه اولی به حسـب مقصود بالاصـاله در این صورت نظر و یـا قصـد، نخستین واجب است (فاضـل مقـداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳؛ علامـه حلی، ۱۳۶۳: ۹؛ علامه حلی، ۱۳۸۶: ۹۱؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۸۶؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ق: ۶۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۷۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۲۷۶؛ حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۲؛ ابن خلدون، ۱۴۲۵ق: ۳۰۱).

فخررازی نیز مشابه این دیـدگاه را اظهار می دارد. با این تفاوت که وی معتقـد است اگر مقصود از نخستین واجب، مقصود بالاصاله باشـد و معرفت الله را فعل اختیاری بدانیم، در این صورت بی شک معرفت الله نخستین واجب است و اگر معرفت الله اختیاری نباشـد بایـد به نخستین واجب بودن نظر و اسـتدلال اذعـان نمود. ولی اگر مقصود از نخستین، اولی به هر جهت باشـد در این صورت قصـد نخستین واجب است (خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۵۹).

بیجوری نیز معتقـد است که اگر مراد از نخسـتین واجب، نخسـتین واجب به حسب مقصود باشـد در این صورت، معرفت الله نخستین واجب است ولی اگر مراد از اولی، توجه به نخستین وسـیله باشد در این صورت نظر و اسـتدلال، نخستین واجب است و اگر توجه به راه و وسیله بعید باشد باید به نخستین واجب بودن قصد، اذعان نمود (بیجوری، ۱۴۲۹ق: ۳۷–۳۸؛ شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۳۷۲).

سیدعمید الدین عبیدلی در اعتراض به این دیدگاه ها می گوید: اگر معرفت الله از باب شـکر منعم و دفع ضـرر محتمل واجب باشـد در این صورت نمی توان معرفت الله را نخستین واجب به حسب مقصود اولاًـ و بالـذات دانست؛ زیرا مقصود بالاصاله و مراد بالـذات همان شـکر منعم یا دفع ضـرر محتمل است پس باید همان را به عنوان نخستین واجب معرفی نمود؛ نه معرفت الله را (عبیدلی، ۱۳۸۱: ۲۹).

نظریه مختار

از آنچه در نقـد چهـار نظریه نخست گـذشت و نیز نظریه پنجم که از دیگر نظریه ها به واقع نزدیک تر است، روشن می شود که در این بحث دو پیش فرض وجود دارد؛ یکی این که انسـان حامـل معرفت فطری و قلبی از خـدا است و دیگر این که انسـان در هنگـام تولـد همچون لوح سـفید می باشـد. بر اسـاس پیش فرض اول، نخستین واجب اصـلی اعتقـادی اعتقاد و ایمان به خـدا خواهـد بود و نخسـتین واجب مقـدماتی اراده ایمـان به خـدا است. همچنین بر اسـاس پیش فرض دوم، اگر مقصـود از نخسـتین واجب، نخسـتین به حسب مقصود اصلی و نخستین واجب اصلی باشد در این

ص: ۱۹

صورت معرفت الله نخستین واجب است و اگر مقصود از آن، نخستین به حسب اولین فعل صادر از مکلف است در این صورت باید قصد و اراده را نخستین واجب تلقی نمود؛ زیرا شک دستوری نیز از جمله افعال اختیاری است و خود مسبوق به اراده و اختیار است.

منابع

۱.آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفکار فی أصول الدین، احمد محمدمهدی، قاهره، دارالکتب.

۲.ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۴۲۵ق)، لباب المحصل فی أصول الدین، احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳.ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۴.ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، انتشارات الهادی.

۵.اسدآبادی، سیدجمال الدین، (۱۴۲۳ق)، التعلیقات علی شرح العقائد العضدیه، سیدهادی خسرو شاهی و دکتر عماره، بی جا.

۶.اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر.

۷.برنجکار، رضا، (بهار۱۳۷۵)، «حضور اراده در مبادی عمل»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره۶.

۸.بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، أصول الإیمان، ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

۹.بیارجمندی خراسانی، یوسف و آرام حائری، شیخ محمد یوسف، (۱۳۸۱ق)، مدارک العروه، نجف، مطبعه النعمان.

۱۰.بیجوری، ابراهیم، (۱۴۲۹ق)، حاشیه الامام البیجوری علی جوهره التوحید، تحفه المرید علی جوهره التوحید، محمد الشافعی، قاهره، دار السلام.

۱۱.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.

۱۲.جرجانی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، بدرالدین نعسانی، افست قم، الشریف الرضی.

۱۳.جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۴.حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

ص: ۲۰

۱۵.حمود، محمد جمیل، (۱۴۲۱ق)، الفوائد البهیه فی شرح عقائد الإمامیه، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

۱۶.دکارت، رنه، (۱۳۶۹)، تاملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷.سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.؛

۱۸.سیدمرتضی، سیدابوالقاسم علی، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف اشرف، مطبعه الآداب.

۱۹.، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، سیدمهدی رجائی، دارالقرآن الکریم، قم.

۲۰.، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۱.شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲.شیرازی، ابواسحاق، (۱۴۲۵ق)، الإشاره إلی مذهب أهل الحق، محمدحسن اسماعیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۳.طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الأضواء.

۲۴.عبیدلی، سیدعمیدالدین، (۱۳۸۱)، إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب.

۲۵.علامه حلی، حسین بن یوسف، (۱۳۶۳)، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، محمد نجمیزنجانی، قم، الشریف الرضی.

۲۶.، (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.

۲۷.، (۱۴۱۴ق)، المسلک فی أصول الدین و الرساله الماتعیه، رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.

۲۸.، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دارالأسوه.

۲۹.، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، فاطمه رمضانی، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۳۰.علامه مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

ص: ۲۱

۳۱.، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۳۲.فاضل مقداد، ابوعبدالله مقداد، (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین، سیدمهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.;

۳۳.، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه، شهید قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۴.قاضی عبدالجبار، ابن احمد، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۵.قزوینی، سیدامیرمحمد، (۱۴۲۰ق)، الآلوسی و التشیع، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه.

۳۶.کاشف الغطاء، علی، (۱۴۲۲ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، النجف الاشرف، منشورات موسسه کاشف الغطاء العامه.

۳۷.کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۳۸.مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد، (۱۴۲۲ق)، الإصباح علی المصباح فی معرفه الملک الفتاح، عبدالرحمن شایم، صنعاء، مؤسسه الإمام زیدبن علی.

۳۹.ملاصالح مازندرانی، محمد، (۱۳۸۸ق)، شرح أصول الکافی، علامه شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

ص: ۲۲

گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه / سیدمحمود موسوی، محمد رنجبرحسینی

اشاره

اشاره

سید محمود موسوی(۱)

محمد رنجبر حسینی(۲)

تاریخ دریافت :۱۳۹۲/۰۶/۰۳

تاریخ تایید :۱۳۹۲/۰۶/۲۰

چکیده

حکمت الهی و حکیم بودن خداوند یکی از مبانی فکری متکلمان امامیه و راهگشای مباحث مهم کلامی است. ردپای انگاره حکیم بودن خداونـد را می توان در مباحثی چون قاعده حسن و قبح عقلی، قاعده لطف، ضـرورت بعثت انبیا و نصب امام، هدفمندی افعال الهی، آلام، اعواض، انتصاف وسایر مباحث کلامی یافت.

متکلمـان امـامیه گـاهی از حکیم بودن خداونـد «اجتنـاب او از هرگونه فعـل قبیـح و اخلال در امر واجب» را اراده نموده انـد که این مهمترین لایه معنـایی از حکمت الهی است و بـا مفهوم عـدل الهی یکسـان گرفته شـده است. در این مقاله سـعی شـده با رویکردی کارکرد گرایانه به مفهوم شناسـی حکمت الهی در انـدیشه متکلمان امامیه پرداخته که تا حـدودی به دلیل این یکسان انگاری اشاره شود. بر اساس این انگاره هر نوع امر و فعل قبیـحماننـد: ظالم بودن، عبث بودن، کـذب، نقض غرض و امور دیگر از خداوند حکیم سلب می شود.

گـاهی متکلمـان امـامیه بـا توجه به ریشه لغوی این واژه از حکمت الهی، اتقـان صـنع و فعـل الهی را اراده نموده و در مواردی نیز به معنای معرفت افضل و حقیقی به همه اشیا دانسته اند. با بررسی اندیشه های متکلمان امامیه مشخص می شود که حکمت الهی نسبت به معنایی که از آن اراده می شود می تواند از صفات ذاتی یا فعلی خداوند باشد.

واژگان کلیدی

متکلمان امامیه، حکمت، حکیم، عدل.

ص: ۲۳

۱- استاد یار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

۲- عضو هیات علمی دانشگاه قرآن و حدیث

درآمد

آموزه حکیم بودن خداونـد تنها به حوزه علم کلام خلاصه نمی شود، بلکه حوزه سایر علوم ماننـد فلسـفه، اصول فقه، علوم قرآنی و ... را نیز در نور دیده است.

خداوند متعال در قرآن بیش از ۹۷ بار خود را حکیم توصیف نموده و در آیاتی نیز واژه حکیم با علیم همراه شده است إِنَّ اللّهَ کَانَ عَلِیما حَکِیمًا(نساء: ۱۱ و ۲۴ و ۹۲). ایـن همراهی دلیلی بر آن اسـت کـه حکیـم بـه معنـای علیم و حکمت به معنـای دانش نیست و مقصود، معنـای دیگری است. از گذشـته این دغـدغه ذهنی وجود داشـته که متکلمان امامیه در نهایت چه برداشت معنای از حکمت الهی و حکیم بودن او داشته اند و با آن گره های مباحث کلامی و اعتقادی را گشوده اند. فهم این مهم در گرو بررسی معانی لغوی واژه حکمت است؛ بنـابراین ابتـدا به این امر می پردازیم و سـپس به مفهوم شناسـی حکمت الهی از دیـدگاه متکلمان امامیه خواهیم پرداخت.

حکمت

اشاره

واژه حکمت مصدر نوعی از فعل ثلاثی حَکَمَ، یَحْکُمُ است و مصدر اصـلی آن ماده حُکْم می باشد. لغت شـناسان حُکم را به معنای منع (فراهیدی، ۱۴۰۰ق، ۱: ۴۱۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۲۷؛ جوهری، ۱۴۰۷ق: ۱۹۲)، علم و فقه (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۲: ۱۲۹) و عدل (فراهیدی، همان: ۴۰۱) دانسـته اند. از آن جایی که واژه حکمت به لحاظ صرفی، مصدر نوعی است، دلالت بر نوع خاصی از حکم می کنـد. لغویون حکمت را حکمی می داننـد که صاحب آن را از اخلاق ناپسـند (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۰)، جهل (ابن فارس، همان: ۲۲۷) و فساد (فراهیدی، همان: ۴۰۱) باز می دارد. از این گذشـته گروهی از لغت شناسان، حکمت را به معرفت افضل اشیا به واسطه افضل علوم دانسته اند (ابن منظور، همان: ۱۲۹).

واژه حکیم که بر وزن فعیـل است از مشـتقات حُکم و گـاهی (فعیل) به معنای فاعل می باشـد که مراد از آن حاکم، عالم است (ابن منظور، همان) و گاهی حکیم به معنای مُفعِل، یعنی کسـی که کارها را مُحکم و متقن انجام می دهـد به کار رفته (ابن فارس، همان: ۲۲۷) و به صاحب حکمت نیز حکیم اطلاق شـده است (جوهری، همان: ۱۹۲)، البته حکیم به معنای مفعولی «مُفعَل» نیز آمـده و آن وصـف قرآن کریـم می باشـد وَالْقُرْآنِ الْحَکِیمِ (یس: ۲)؛ یعنی کتـاب مُحکـم و متقنی کـه در آن اختلاـف و اضـطرابی نیسـت (ابن منظور، همان: ۱۲۹).

ص: ۲۴

به نظر می رسد متکلمان امامیه حکمت به معنای اتقان و استحکام را پیش فرض ذهنی خود قرار داده اند که در پایان مقاله به آن خواهیم پرداخت.

الف. حکمت به معنای اجتناب از از فعل قبیح و اخلال در امر واجب

اشاره

یکی از لایه های معنایی حکمت الهی در اندیشه متکلمان امامیه، اجتناب فاعل حکیم از انجام فعل قبیح و اخلال در امر واجب است و در تعابیر آنها معنای حکمت با عدل به طور یکسان آمده است. شاید بارزترین مبحثی که این نوع برداشت، خود را نمایان کرده، در جاری کردن مفاد قاعده حسن و قبح عقلی در مورد افعال الهی باشد. مسأله حسن و قبح عقلی که یکی از مباحث مهم در باب افعال الهی می باشد، محوری است که بر اساس آن ثابت می شود افعال الهی در مقام تکوین و تشریع، مبتنی بر عدل و حکمت هستند. عقل آدمی به عنوان حجت باطنی در کنار پیامبران که حجت ظاهری هستند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ح۱۲) کاشف از حسن افعال الهی است؛ نه حاکم بر آن، تا لازمه آن نارسایی، محدود بودن و حاکمیت انسانی بر خداوند باری تعالی شود؛ آن هم در بعضی از افعال الهی؛ نه در تمام آن، تا مقوله برانگیختن پیامبران و نازل شدن کتاب های آسمانی با چالش روبه رو گردد.

بنابراین بر مبنای قاعده مزبور، در افعال الهی دو مقام مورد بحث است؛ یکی مقام ثبوت و واقع و دیگری مقام اثبات. در مقام ثبوت، عقل تمامی افعال الهی را حَسن و دارای حکمت و هدف می داند؛ زیرا از فاعل حکیم و علیم چیزی جز این انتظار نمی رود و متون دینی نیز این را تأکید می نمایند؛ الَّذِی أَحْسَنَ كُلَّ شَیءٍ خَلَقَهُ (سجده: ۷). اما در مقام اثبات که مقام درک نیکو بودن افعال خداوند است، باید گفت که: عقل تنها کاشف وجه نیکو بودن پاره ای از افعال الهی است و می تواند با توجه به ملاک مدح و ذم، مفاد این قاعده را در مورد برخی افعال الهی جاری نماید. این تفسیر از قاعده حسن و قبح عقلی مورد اتفاق اکثر متکلمان امامیه می باشد (خواجه نصیر الدین، ۱۴۱۴ق: ۹۶؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق : ۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۴۳؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۲۸).

از سایر فرق کلامی، معتزله نیز قاعده مذکور را می پذیرند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۰۱). اما اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی هستند و مفاد عقلی آن را نمی پذیرند و معتقدند که عقل آدمی نمی تواند در درک حسن و قبح افعال الهی کاشف باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۰؛ جرجانی، ۱۳۹۸ق، ۳: ۲۶۹).

ص: ۲۵

یکی از مهمترین مباحث افعال الهی اثبات عادل بودن خداونـد و نفی ظلم از ساحت او می باشـد. متکلمان امامیه با توجه به پـذیرش قاعـده حسن و قبـح عقلی صـفت عـدل را برای خداونـد اثبـات کرده و هر گونه فعلی که لازمه اش ظلم از سوی خداونـد نسـبت به بندگان باشد را نفی می کنند؛ به طور مثال شـیخ مفید می فرماید: «عدل حکیم کسـی است که فعل قبیح را انجام نمی دهد و اخلال به واجب نمی کند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۷).

سدیـد الـدین حمصـی نیز چنین می فرماید که: «کلام در عدل، کلام در افعال الهی است؛ یعنی همه افعال الهی نیک هسـتند و چون ذات خداوند، حکیم است، از قبایح و اخلال در واجب منزه می باشد» (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰).

مرحوم شیخ طوسـی هم عـدل حکیم را کسـی می داند که فعل قبیح را انجام نمی دهد و در امر واجب کوتاهی نمی کند (طوسـی، ۱۴۱۴ق: ۹۶).

متکلمـان دیگر امـامیه نیز تعابیری از معنای حکمت الهی و مساوی قرار دادن آن با عـدل ارائه می دهنـد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق: ۳۱۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۱). همچنین در اندیشه بعضی از معـتزله، برداشتی از حکیم بودن خداونـد به چشم می خورد (قاضـی عبـدالجبار، ۱۴۲۲ ق: ۳۰۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۴۷). برای روشن تر شـدن این برداشت از حکمت الهی مصادیق فعل قبیح را که متکلمان با توجه به حکیم بودن خداوند از او سـلب نموده اند برمی شمریم؛

ظلم

بارزترین مصـداق فعل قبیـح ظلم است که از ساحت افعال خداوند نفی می شود و آیات قرآن نیز بر ظالم نبودن خداوند تأکید کرده اند؛ أَنَّ اللّهَ لَیسَ بِظَلّامٍ لِّلْعَبِیدِ (آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ فصلت: ۴۶؛ ق: ۲۹). همچنین در روایات این آموزه آمده است که: التوحیـد أن لا تتوهّمه و العدلُ أنْ لا تتهمّه (نهج البلاغه: حکمت۴۷۰) و یا در حـدیث دیگری از امام صادق۷ اینگونه بیان شده که: ... أمّا العَدل فَأنْ لا تَنسِبَ الی خالِقِکَ مالامک علیه(شـیخ صـدوق، ۱۳۹۸ق: ۹۶) متکلمـان امـامیه نیز بـا الهام از این نوع متون دینی، ساحت خداوند حکیم را از هرگونه ظلم و جوری پیراسته دانسته اند.

به طور مثـال اکثر متکلمـان امامیه در بحث آلام غیر اسـتحقاقی قائل به وجوب عوض از سوی خداونـد شـده انـد؛ به طوری که عقل آدمی کشف می کند همه آلام و شروری که توسط انسان های

ص: ۲۶

دیگر یا بلایای طبیعی به انسان می رسد، تحت اراده تکوینی خداوند صورت می پذیرد و برای این که عدالت و در نتیجه حکمت الهی زیر سؤال نرود، عوض و جبرانی از سوی خداوند به متألم عطا می شود؛ چرا که عدم جبران ألم از سوی فاعل حکیم نوعی ظلم بر متألم است و ظلم هم قبیح است و ذات خداوند از هر نوع قباحتی پاک می باشد (نوبختی، ۱۴۱۰ق: ۴۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۷؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۶؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۷۲).

بعضی از متکلمان امامیه نیز معتقدند که باید جبران به حدی باشد که رضایت متألم را جلب کند؛ به طوری که اگر متألم را بین درد و عوض و عافیت متحیر کنند، او درد و عوض را بر عافیت ترجیح دهد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۹).

همچنین بعضی از متکلمان امامیه در بحث انتصاف در کنار تأکید قرآن بر انتقام از مجرمان و ظالمان (سجده: ۱۲۲، دخان: ۱۶) با دلیل عقلی بر ضرورت انتصاف بر خداوند استدلال نموده اند؛ چرا که عدم انتقام الهی و عدم ستاندن داد مظلوم از ظالم، ظلم بر مظلوم و قبیح می باشد و ساحت مقدس خداوند عادل حکیم از هرگونه قباحتی دور است (نوبختی، ۱۴۱۰ق: ۴۹؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۲۴۲؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق:۱۳۰).

همانطور که مشخص گردید متکلمان امامیه با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی و جاری دانستن آن بر بعضی از افعال الهی، حکم به وجوب عوض و انتصاف بر خداوند در شرور و آلام غیر استحقاقی داده اند.

عبث بودن

متکلمان امامیه معتقدند که افعال الهی دارای غایت و غرض معقول هستند و این هدف و غایت به فعل و مخلوق برمی گردد؛ نه به خالق، تا سبب استکمال ذات الهی و موجب نقص و نیازمندی خداوند شود (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۱۳۰؛ حمصی ، ۱۴۱۲ق: ۴۵؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۲۵۸).

اشاعره برخلاف امامیه بر این باورند که افعال الهی غایت ندارند؛ زیرا لازمه غایت داشتن، استکمال ذات است (ایجی، قاضی عضدالدین، ۱۳۹۸ق: ۳۳۲). در واقع اینان به این نکته واقف نشده اند که بین غایت فعل و فاعل تفاوت وجود دارد؛ چرا که افعال الهی دارای غایت، هدف و مصلحت معقولند، این غایت به مخلوق برمی گردد؛ نه به خالق، تا لازمه اش استکمال ذات باشد (علامه حلی، ۱۸۹۲: ۸۹ – ۹۰).

ص: ۲۷

خداونـد متعال در قرآن به صـراحت از عبث نبودن خلقت انسان سـخن می گویـد:َفَحسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاکُمْ عَبَثًا وَأَنَّکُمْ إِلَیْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵) و یـا در آیـاتی دیگر لعب نبودن خلقت آسـمان و زمین و مـابین آنهـا را یادآوری می کنـد (انبیاء: ۱۶؛ دخان: ۳۸). همچنین در روایت معروف امام رضا۷ نیز عبث بودن افعال خداوند حکیم نفی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ۲، ح۹۹: ۳۴).

در انـدیشه متکلمـان امـامیه لازمه غـایت و هـدف نداشـتن یـک فعل، عبث بودن آن است و انجام فعل عبث و بیهوده از سوی فاعل حکیم قبیح است و عقل حکم می کنـد که افعال خداونـد هـدف داشـته باشـند؛ چرا که ساحت خداونـد از هرگونه فعل قبیحی دور است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷ و ۱۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۴۲؛ علامه حلی، ۱۹۸۲، ۱۴۱۵ق: ۳۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۳ق: ۶۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۸۳ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶).

بـا این انگـاره هر امری که لازمه آن عبث بودن فعل خداونـد باشـد از او سـلب می شود؛ به طور مثال در بحث حسن آلام بعضـی از متکلمان امامیه معتقدند که آلام و شرور باید دارای مصلحت و حکمت باشند؛ چرا که اگر آلام دارای هدف معقولی نباشند، ما با احتمالات سه گـانه دیگر روبه رو هستیم. پس اگر آلام از روی ظلم، عبث یـا مفسـده باشـند و چون همه اینها از مصادیق فعل قبیح هسـتند و ساحت الهی دور از این امور است، نتیجه می گیریم همه آلامی که از جانب خداوند به بندگان می رسد، حسن می باشـند (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۲۱۵و۲۱۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۱۹).

نقض غرض

در گفتـار اکثر متکلمـان امـامیه «و اللطف واجبٌ» آمـده است (شـیخ مفیـد، ۱۴۱۳ق: ۵۹؛ حمصـی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۱؛ خواجه نصـیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵) و در مباحث متعـدد کلامی ماننـد اثبات ضـرورت نبوت و امامت از این قاعـده بهره می جویند (شـیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱۷؛ وجوب تکلیف شـرعی (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۸۹) وجوب عصمت انبیاء (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵) لزوم وعد و وعید (خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۶۷ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۳). قاعده لطف، ثمره گرایش متکلمان امامیه به مباحث عقلی است و استناد آن به حکمت الهی می باشد. شیخ مفید در دلیل وجوب لطف بر خداوند می فرماید: الدلیل علی

ص: ۲۸

وجوبِهِ توقف غرضِ المکلَّف علیه، فیکون واجباً فی الحکمهِ هو المطلوب(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۵)؛ دلیل وجوب لطف بر خداوند، توقف غرض مکلف بر آن است، پس در حکمت الهی لطف بر خداوند واجب و مطلوب می باشد؛ اگر چه مرحوم شیخ مفید در مطلبی دیگر وجوب لطف در خداوند را از جهت جود و کرم الهی می داند و بیان می کند که استناد لطف به عدل الهی نیست که اگر انجام نداد خداوند ظالم باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹). اما غالب متکلمان امامیه در تعلیل وجوب لطف بر خداوند متعال از این راه وارد شده اند که لطف حاصل کننده غرض مکلِّف (خدا) از تکلیف بر مکلَّف است و چون لطف محصِّل غرض شارع است از باب حکمت بر او واجب است؛ زیرا اگر هر امری که غرض شارع را فراهم می کند، از سوی خدا انجام نشود، موجب نقض غرض می شود و نقض غرض قبیح است و ساحت الهی از فعل قبیح منزه می باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۱۹۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۱۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۳).

با این اصل کلی هر چیزی که موجب نقض غرض نشود قبیح شمرده می شود و عقل عملی آن را از ساحت خداوند دور می نماید.

کذب

اشاره

یکی دیگر از مصادیق فعل قبیح، کذب و دروغ است. هر انسانی به طور ذاتی قبیح بودن دروغ را درک می کند. متکلمان امامیه قائل به صادق بودن خداوند و عدم صدور کذب از او هستند و علت آن را قباحت کذب و صادر نشدن آن از فاعل حکیم می دانند (سیدمرتضی، ۱۳۵۰: ۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶). بنابراین عدم اتصاف خداوند به کذب، حکم عقل به قباحت آن و در نتیجه عدم صادر شدن از خداوند با توجه به حکیم بودن او است.

متکلمان امامیه علاوه برکذب مصادیق دیگری از فعل قبیح را نیز با توجه به انگار ه ای از حکیم بودن خداوند از ذات باری تعالی سلب می نمایند؛ مانند تکلیف بما لایطاق (سیدمرتضی،۱۴۰۴ق، ۱: ۳۹۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۱)، اغرای به جهل از سوی خداوند (سیدمرتضی ۱۴۰۱ق: ۲۹۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۴۰؛ شهید اول: ۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۵؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ۶: ۲۵۴) و عقاب بلاییان (سبحانی، ۱۳۸۱، ۲: ۴۰۹) که این امور با توجه به حکیم بودن خداوند از او صادر نمی شود. اگر چه بعضی از موارد بالاـ مانند تکلیف بما لایطاق و عقاب بلاییان نوعی ظلم محسوب می شوند و ارتباط اولیه آنها به عدل مناسب تر است تا به حکمت، اما از آن جا که در نتیجه این مقاله اثبات خواهیم کرد که برگشت عدل الهی به حکمت الهی

ص: ۲۹

است، پس می توان موارد مذکور را نیز مرتبط با حکمت الهی دانست.

براهین متکلمان امامیه

اشاره

در لابلای اندیشه متکلمان امامیه دو نوع استدلال بر حکیم بودن خداوند به معنای دوری از فعل قبیح و ناشایست مشاهده می شود؛

۱ . حکمت خداوند

حکمت خداونـد لازمه واجب الوجود بودن او است و این اسـتدلال با براهین پیشـینی واجب الوجود و بی نیازی مطلق خداونـد ثابت شـده است. این کمـال وجودی، اقتضـا می کنـد که ذات باری تعالی از هرگونه فعل قبیـح و زشتی که موجب نقص و کاستی است، تنزیه شود (شـیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۸؛ خواجه نصـیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۱۹۳؛ خواجه نصـیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۲۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۱۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵).

۲. استغنا و علم خداوند

استغنا و علم خداوند دلایلی بر عدم صدور فعل قبیح از خداوند است. متکلمان امامیه در این برهان می گویند: چون خداوند از فعل قبیح بی نیاز است و داعی و حاجتی به آن ندارد و از سوی دیگر چون عالم است و به قباحت فعل قبیح جهل ندارد، این فعل قبیح از او صـادر نمی شـود (شـیخ صـدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۶؛ سیدمرتضـی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۹۳؛ شـیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۹؛ ابـن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ خواجه نصـیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۸۹؛ علامـه حلی، ۱۸۹۲: ۸۵؛ فاضل مقـداد، ۱۴۰۵ق: ۲۲۲؛ شـهید اول، ۱۴۲۲ق: ۳۱۹؛ سبحانی ، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶).

به نظر می رسد استدلال دوم، تحلیل و نتیجه ای است که پایه های نظری آن بر استدلال نخست استوار است؛ زیرا نخست این که بی نیازی خداوند بر باورکمال ذاتی و دور بودن ذاتش از نقایص اسـتوار است و دوم این که اگر ممکن است کسـی بگوید که خداوند نه از روی نیاز و نه از روی جهل فعل قبیحی را انجام می دهـد، بلکه نعوذ بالله برای سـرگرمی این کار را می کنـد و عبث است، چه باید گفت؟ آیا جز این است که باید از راه برهان پیشـینی، ذات الهی را پیراسـته از هرگونه نقص و کاستی دانست و سپس فعل قبیح و ناشایست را که مصادیق این نقصان است از ذات الهی سلب نمود!

البته در مقـام تحلیـل می توان گفت که: غـالب کسـانی که فعل قبیـح را ماننـد ظلم انجام می دهنـد یا نیاز است و یا جهل و غفلت و چون این امور در مورد خداوند منتفی است، پس فاعل آن نخواهد بود.

ص: ۳۰

ب . حکمت به معنای اتقان صنع

یکی دیگر از معـانی حکمت الهی، اتقـان صُـنع است. خداونـد تبارک و تعالی در قرآن کریم می فرمایـد: صُـنْعَ اللَّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ

شَیءٍ؛ صنع و خلقت برای خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورد (نمل: ۸۸). در آیاتی دیگر نیز قرآن کریم را محکم و متقن توصیف می کند (هود: ۱؛ یس: ۲؛ لقمان: ۲).

در روایتی از امام علی۷هم بیـان شـده است که: هو الحکیمُ العلیمُ أتقَنَ ما أرادَ مِنْ خَلقِهِ...؛ و او خـدای حکیم و علیمی است که هر آنچه را اراده کند متقن خلق می نماید (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۱).

بر همین مبنا برخی از متکلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی واژه حکمت و الهام از متون دینی، حکمت را به معنای اتقان فعل دانسته اند.

در بیانی از شـیخ صدوق;نیز آمده است که: «معنای دوم حکمت الهی یعنی خداوند و افعالش محکم، استوار و متقن است و از فساد و تباهی دور می باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۱۳).

همچنین علامـه حلی در شـرح سـخن مرحـوم خـواجه نصـیرالدین طوسـی می نویسـد: «واجب الوجود بودن خداونـد اقتضـا می کند توصـیف شـدن او را به حکمت ...؛ زیرا به درستی، افعال خداونـد در غایت احکام و اتقان و نهایت کمال است» (علامه حلی: ۳۰۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۳).

این برداشت از حکمت الهی و حکیم بودن خداونـد در آثـار سـایر متکلمـان امامیه و اشاعره نیز مشاهـده می شود (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ۱: ۲۲۸)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۷۹، آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۳۰).

متکلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی واژه حکمت که شـرح آن در درآمـد گذشت که حکمت به نوعی از علم، فعل یا گفتار متقن اطلاـق می شود و با توجه به آیات (نمل: ۸۸؛ هود: ۱؛ فصلت: ۴۲) روایاتی که حکمت به اتقان فعل تفسیر شده (صدوق، ۱۳۸۷، ۱، ح۱۱۹: ۱۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۱) یکی از معانی حکمت الهی را متقن و سنجیده بودن افعال الهی می دانند.

به نظر نگارنده اگر واژه متقن که معادل فارسـی آن سـنجیده بودن است، تحلیل شود و معلوم گردد که چه مؤلفه ها و ویژگی هایی باید در یک فعل باشد تا آن را متقن بدانیم، به فهم بهتر ما از حکمت الهی در اندیشه متکلمان امامیه کمک نماید.

از مهم ترین ویژگی هـای یـک فعل حکیمانه، متقن و دور از خطا و سـفاهت بودن آن است. این مؤلفه و پیش فرض معرفتی از یک امر حکیمانه در جملات متکلمان امامیه مشهود است. به خصوص در

ص: ۳۱

مواردی که واژه حکمت را با صواب همراه نموده انـد (شـیخ صـدوق، ۱۳۹۸ق: ۸۵ و ۲۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۴ و ۳۸؛ علامه حلی، ۱۹۸۲: ۷ و ۸۵). زیرا صواب در لغت یعنی حق و درست که ضـد خطـا می باشـد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۳۵). انسان حکیم فعلش صواب است و در مقابل آن سـفیه قرار دارد که فعلش از روی سـفاهت می باشد. در روایات نیز واژه حکمت با صواب همراه شده (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۸۸) و ضد آن سـفاهت قلمداد گشـته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ۳۶۷). مـدلول این روایات ما را به یکی از مهم ترین مؤلفه های یک فعل متقن و حکیمانه رهنمون می سازد که همان دوری از خطا، لغزش و نقصان است.

ج. حکمت به معنای معرفت به حقایق اشیا

سومین معنایی که از حکمت الهی در اندیشه امامیه مشاهده می شود، حکمت به معنای معرفت و علم خاصی است که به حقایق اشیا تعلق می گیرد. از آن جـایی که خداونـد متعـال، عـالم به این نوع علم است، حکیم واقعی می باشـد. بنـابراین در این معنـا، حکمت مرادف علـم قرار گرفتـه است؛ البته علم خـاص و ویژه. شـیخ صـدوق در این بـاره می گویـد: «نخسـتین معنـای حکیم، عـالم است و حکمت نیز در لغت به معنای علم می باشد و سـخن خداوند مبنی بر یؤتی الحکمه من یَشاءُ به این دلیل است(شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۱).

در میـان آثـار بعضـی از متکلمـان امـامیه انگـاره حکمت الهی به معنـای علم خـاص به حقایق اشـیا مشاهـده می شود (سیدمرتضـی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۳؛ مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۸۶؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۵۶۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۱۵۸) ناگفته نماند حکمت به معنای معرفت حقیقی اشیا به افضل علوم، در اندیشه سایر دانشمندان اسلامی اعم ازمفسران، فلاسفه و عرفا نیز وجود دارد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۳۷؛ غزالی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۹۲).

نتیجه گیری

از بررسـی اقوال متکلمان امامیه مشـخص گردیـد که گستره معنایی حکمت الهی در اندیشه آنان در سه حوزه معنایی مهم جلوه می نمایـد. مهم ترین معنـای حکمت الهی، اجتنـاب فاعـل حکیم از فعل قبیـح و اخلال در امر واجب است. این برداشت با تعریف عـدل درآثار بعضـی از متکلمان امامیه متقدم، همسان شده است؛ به خصوص این که واژه عدل و حکیم را قرین هم ذکر نموده اند (شـیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۷؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۶).

ص: ۳۲

فهم دقیق و تخصصی این قرابت معنایی احتیاج به مقاله ای جدا تحت عنوان «قرابت یا تفاوت معنایی عدل و حکمت در کلام امامیه» دارد، اما به نظر می رسد با تتبعی که انجام شد علت این قرابت معنایی، این است که متکلمان امامیه، عدل را زیر مجموعه و از نتایج حکمت دانسته انـد و این انگاره به طور کامل در آثار بعضـی از آنان به چشم می خورد؛ به طور شـیخ صدوق می گوید: «اگر نظام هستی عادلانه نباشد، لازمه اش ظلم و خروج از حکمت و صواب و تدبیر به سوی عبث و ظلم و فساد است» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۸ و ۲۱۸ و ۳۹۷).

مرحوم شـیخ طوسـی نیز می نویسد: «علم به عدل الهی کامل نمی شود؛ مگر علم حاصل شود که همه افعال الهی حکیمانه و از روی صواب است و خداوند فعل قبیح را انجام نمی دهد و در انجام امر واجب اخلال نمی کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۴ و ۳۸).

همچنین علامه حلی در عبارتی جامع می گوید: «جمیع افعال خداوند از روی حکمت و صواب است و در آنها ظلم و جور، کذب و عبث و فاحشه راه نـدارد. فواحش و قبایـح و کـذب و جهل از افعال بندگان است و خداوند متعال منزه و پاک از آنها است» (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۷). البته ایشـان مطلب بالا را با بیان های مختلف ذکر می کننـد و آن را بـدیهی و روشن می داننـد (همان: ۸۵ – ۸۶ و ۹۵).

اسـتوار بودن عدل الهی بر حکمت او در آثار برخی دیگر از متکلمان امامیه مشهود می باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۲۷؛ مقداد، فاضل، ۱۴۰۵ق: ۲۲۲؛ سـبحانی، ۱۴۲۵ق، ۴: ۴۳). علـت اسـتواری ایـن است که نقطه مقابـل عـدل، ظلم می باشـد و ظلم بـارزترین مصـداق فعـل قبیـح و یـا بودنش خودِ قبیـح گرفته شـده وگرنه واژه قبیـح یـک مفهوم انتزاعی و اعتبـاری است که به جهت مصـداق بودنش معنـا و مفهوم پیـدا می کنـد؛ پس امامیه ظلم، عبث، فساد، فحشا، کـذب، نقض، غرض را با توجه به حکیم بودن خداونـد از افعال او سلب نموده اند؛ چرا که فعل قبیح با تمامی مصادیقش در ساحت الهی راه ندارد.

یکی دیگر از علـل متفرع دانسـتن عـدل بر حکمت الهی، الهـام امامیه از بعضـی روایات است؛ به طور مثال در روایتی، مرحوم شـیخ صدوق در عیون اخبار الرضا۷ از صـحبت فضل بن شاذان با امام رضا۷ از قول حضـرت در وصف حکیم این–طور نقل می کند که: «أنَّ الله عزّوجـلّ حکیمٌ و لا یکون الحکیمُ و لا یوصف بالحکمه إلّا الـذی یحظر الفساد و یأمر بالصـلاح و یزجر عن الظلم و ینهی عن الفواحش...؛ همانا خداوند تبارک و تعالی، حکیم است و خداوند، حکیم و به حکمت وصف نمی شود؛ مگر این که از فساد دوری کند، به آنچه صلاح است، امر نماید، از ظلم بر حذر دارد و از

ص: ۳۳

فواحش نهی نماید» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ۲، ح۹۹: ۳۴).

نتیجه دومی که از این نوشتار حاصل می شود، این است که حکمت الهی به معنای «اجتناب فاعل حکیم از فعل قبیح و اخلال در امر واجب» از نتایج اتقان صنع است؛ چراکه لازمه اتقان فعل، دور بودن فعل از هرگونه خطا، نقصان و زشتی و هر امر سفیهانه می باشد. به عبارت دیگر تا یک فعل، انسجام درونی و بیرونی نداشته باشد و دور از نقایص و قبایح نباشد، نمی توانیم آن را متقن و حکیمانه قلمداد نماییم.

معنای سوم از حکمت الهی که به اعتقاد امامیه معرفتی ویژه و خاص به حقایق اشیا است، در واقع برگشتش به صفت علم الهی می باشد. این برداشت از حکمت الهی ریشه در آیات (بقره: ۲۶۹؛ لقمان: ۱۲؛ بقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲؛ مائده: ۱۱) و روایاتی دارد که حکمت را نوعی علم و معرفت خاص دانسته اند (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۵۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۳۶۴). البته این معنا بیگانه و بی ربط به گوهر معنایی واژه حکمت نیست؛ زیرا علم و معرفتی، علم به حقایق اشیا و افضل علوم است که دور از خطا و مطابق واقع باشد.

نتیجه پایانی که می توان از این واژه گرفت، این است که اگر حکمت الهی به معنای اول و دوم باشد از صفات فعل الهی است و اگر آن را از مقوله علم خاص بدانیم، برگشت آن به علم الهی و از صفات ذات می باشد.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، بیروت، مؤسسه بعثت.

۳.ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.

۴.ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.;

۵.ایجی، قاضی عضدالدین، (۱۳۹۸ق)، مواقف، قم، شریف رضی.

۶.بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.

۷.تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق)، شرح مقاصد، ج۴، قم، افست قم.

ص: ۳۴

۸.جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۹۸ق)، شرح مواقف، قم، شریف رضی.

۹.جوهری، اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، صحاح اللغه، اسماعیل بن حماد، بیروت، دار العلم.

۱۰.حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۱.رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن عمر،(۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی

۱۲.، (۱۴۲۰ق)، لوامع البینات فی شرح الاسماء الحسنی، قاهره.

۱۳.راغب، اصفهانی، (۱۴۲۷ق)، المفردات فی الفاظ القرآن کریم، قم، طلیعه نور.

۱۴.سبحانی، جعفر، (۱۴۱۶ق)، التحسین و التقبیح العقلیین، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۱۵.، (۱۴۲۰ق)، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۱۶.، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، ج ۴، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۱۷.، (۱۴۲۸ق)، محاضرات فی الالهیات (تلخیص ربانی گلپایگانی)، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۱۸.، (۱۳۸۱)، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۱۹.، (۱۳۸۲)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۲۰.سیدرضی، اوالحسن محمد (۱۳۷۷)، نهج البلاغه، تحقیق: محمد دشتی، قم، بنیاد نهج البلاغه.

۲۱.سیدمرتضی، علی (۱۳۵۰)، تنزیه الانبیاء، قم، شریف رضی.

۲۲.، (۱۴۰۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۳.، (۱۴۰۴ق)، رسائل شریف مرتضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۴.شبر، سیدعبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین، قم، انوار الهدی.

۲۵.شهرستانی، ابوالفتوح عبدالکریم ، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، محمد بدران، قم، شریف رضی.

۲۶.شهید اول، شمس الدین محمد، (۱۴۲۲ق)، اربع رسائل کلامیه، بیاضی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۷.شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ص: ۳۵

۲۸.، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۹.، (۱۳۸۷)، عیون اخبار الرضا۷، تهران، نشر جهان.

۳۰.شیخ مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره هزار شیخ مفید.

۳۱.، (۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیه، قم، کنگره هزار شیخ مفید.

۳۲.، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره هزار شیخ مفید.

۳۳.، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره هزار شیخ مفید.

۳۴.طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی.

۳۵.طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۶.، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.

۳۷.، (۱۴۰۵ق)، قوائد العقاید، بیروت، دار الاضواء.

۳۸. ، (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.

۳۹.طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء.

۴۰.، (۱۴۱۴ق)، رسائل العشر، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۱.علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۳ق)، رساله السعدیه، بیروت، دارالصفوه.

۴۲.، (۱۴۲۳ق)، الفین، قم، مؤسسه اسلامی.

۴۳.، (۱۴۲۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه امام صادق۷.

۴۴.، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم، شریف رضی.

۴۵.علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، منهاج الکرامه فی معرفه الامامه، مشهد، مؤسسه عاشورا.

۴۶.، (۱۳۶۵)، باب حادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۴۷.، (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دار الکتاب لبنانی.

۴۸.، (۱۴۱۵ق)، منهاج الیقین، تهران، دار اسوه.

۴۹.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۲۱ق)، تفسیر عیاشی، قم، مؤسسه بعثت.

ص: ۳۶

۵۰.غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۲ق)، احیاء العلوم الدین، بیروت، دارالکتاب عربی.

۵۱.فاضل مقداد بن عبدالسیوری، جمال الدین، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبیین فی نهج المسترشدین، قم، انتشارات آیت الله مرعشی.

۵۲.، (۱۴۱۲ق)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، مشهد، مجمع بحوث اسلامی.

۵۳.، (۱۴۲۰ق)، انوارالجلالیه فی شرح الفصول النصیریه، مجمع بحوث اسلامی، مشهد.

۵۴.، (۱۳۶۵)، شرح باب حادی عشر، مؤسسه مطالعات اسلامی تهران.

۵۵.فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم، انتشارات هجرت.

۵۶.فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر، قم، دار الهجره.

۵۷.قاضی عبدالجبار معتزلی، (۱۴۲۲ق)، شرح اصول خمسه، بیروت، دارالاحیاء لتراث العربی.

۵۸.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵۹.لاهیجی، عبدالرازق، (۱۳۷۶)، گوهر مراد، تهران، میراث مکتوب.

۶۰.مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، چاپ مؤسسه الوفاء.

۶۱.مرعشی، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

۶۲.مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نشر کتاب.

۶۳.صدر المتألهین، محمد بم ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۶۴.نوبختی، ابواسحاق، (۱۴۱۰ق)، الیاقوت فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

ص: ۳۷

ص: ۳۸

ابان بن تغلب؛ متکلمی از تبار محدثان امامی / محمد جاودان، حسین منصوری¬راد

اشاره

اشاره(۱)

محمد جاودان(۲)

حسین منصوری راد(۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۰۹

تاریخ تایید: ۱۳۹۲/۰۶/۱۷

چکیده

ابـان بن تغلب از اصـحاب جلیـل القـدر امام باقر و امام صادق۸است که منـابع فریقین او را به نیکویی سـتوده انـد. برآینـد داده های تاریخی نشان می دهد که وی بیش از همه به فقه اهتمام داشته است. با این همه، نوشتار حاضر تلاش نموده با رویکرد تحلیلی، نشان دهد که وی علاوه بر تفقه، در دانش کلام نیز تخصص داشته و به خوبی آن را به کار می بسته است؛ این مهم با بررسی اتکای او به منبع وحیـانی در تبیین دقیق مبانی فکری شـیعه و دفاع از آموزه های آن، توانمنـدی در پاسـخگویی به پرسـش های شـیعه و غیر آن، مواجهه صـحیح بـا شـبهات، حجم زیـادی از روایت هـای اعتقـادی صورت می گیرد تا در انجام، دغـدغه های کلامی او را به نظاره بگذارد.

واژگان کلیدی

ابان بن تغلب، مدرسه کوفه، جریان های کلامی، محدث متکلم.

ص: ۳۹

۱- این تحقیق با حمایت پژوهشگاه قرآن وحدیث انجام شده است

۲- عضو هیات علمی دانشگاه ادیان ومذاهب

۳- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن وحدیث

مقدمه

نیم نگاهی به مطالعات نوین در تاریخ تفکر شیعه به روشنی نشان می دهد که کلام شیعه دوره های مختلفی را گذرانده است (سبحانی، رضایی، ۱۳۹۰، ۵۲: ۲۱). در این میان قرن دوم هجری نقش غیر قابل انکاری را در جدال های فکری و دفاع از آموزه های شیعه برای خود رقم زده است. این مطلب را به خوبی می توان از رویارویی فکری جریان های مختلف در کوفه و حضور چشمگیر شاگردان صادقین٨در این دوره دریافت. مجموعه مطالعات به خوبی روشن نموده که شاگردان مکتب امام صادق٨در تبیین و ارائه آموزه های شیعی، روش های یکنواختی را به کار نبسته اند. از همین رو جریان های گونا گونی در میان اندیشمندان امامیه در کوفه قابل بازشناسی است که در این میان دو جریان مهم متکلم محدثان و محدث متکلمان حضور چشمگیری داشته است. واخوانی و بازشناسی این جریان ها تنها در پرتو شناخت و بررسی شخصیت و آرای کلامی و همچنین شیوه تبیین معارف اندیشمندان امامی این دوره است؛ بزرگانی که یا کلام، رسالت اصلی آنان بوده و یا در کنار تخصص های دیگر، رویکردی کلامی هم داشته اند.

ابان بن تغلب یکی از شخصیت هایی است که بررسی اندیشه های وی، بخشی از الگوی پیشین را تکمیل می کند؛ چراکه او در میان متکلمان و اندیشمندان نخستین امامیه و به ویژه در نزد صادقین ٨از جایگاه ممتازی برخوردار بوده است. با این همه به نظر می رسد در مجموعه مطالعاتی که تاکنون به انجام رسیده، هماره این جایگاه از نظر پژوهشگران حوزه تاریخ اندیشه و کلام پنهان مانده است.

گرچه اندیشمندانی مانند جوزف فان اس در کتاب الکلام و المجتمع،(۱) علی اکبر ضیائی در مدخل، ابان بن تغلب در دائره المعارف بزرگ اسلامی(۲) و حامد خانی در مقاله خود(۳) توانسته اند تصویر ابان را تا حدودی ترسیم کنند، لیکن چهره کلامی او همچنان بررسی نشده است. از این رو نوشتار حاضر تلاش می کند این شخصیت را از این دریچه معرفی کرده و چهره کلامی او را آشکار نماید.

ص: ۴۰

۱- .فان اس با اختصاص دادن مدخلی کوتاه در مورد ابان، وی را در کنار ابوحمزه ثمالی، حمران بن اعین و محمدبن مسلم از شمار افرادی قرار می‌دهد که در شکل‌گیری کلام اسلامی نقش آفرینی می‌کنند و در مقابل قائلین به نور بودن و حرکت داشتن خدا، بایستد(فان اس، ۲۰۰۸: ۳۳۴).

۲- .علی‌اکبر ضیائی در مدخلی با همین رویکرد در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی اطلاعات خوبی درباره او به دست داده است. او همسو با این نوشتار واقعیاتی از زمان ابان را این گونه ابراز می دارهد که ابوسعید در عصری می زیسته که مسلمانان در اثر آشنایی با افکار و معارف ملل دیگر با جدال‌های فکری و اعتقادی بسیاری روبرو بودند و ابان نیز با الهام از آموزش های اهل بیت:به دفاع از تشیع و تبلیغ آموزه‌های شیعه اهتمام داشته است(موسوی بجنوردی،۱۳۷۰، ۲: ۳۴۴-۳۴۶).

۳- .حامد خانی در مقاله ای با عنوان مشیخه ابان در طبقه صحابه و تابعین، توانسته بر پایه شواهد مستخرج از مشیخه، سال شماری از زندگی فردی، اساتید و طبقه وی را ارائه دهد(خانی، ۱۳۹۰، ۵: ۱۸۵).

مهم ترین جریان های کلامی کوفه در دوران ابان بن تغلب

کوفه از زمان پیدایش(۱) تا دوران امامت امام باقر۷ از لحاظ سیاسی و اعتقادی فراز و فرودهای مختلفی را پشت سر گذاشت. اما از زمان امام باقر۷ فقه و اعتقادات شیعه با تلاش و جهت دهی آن حضرت به سوی یک نظام منسجم و متمایز نسبت به دیگر فرقه های معاصر سوق داده شد و در زمان امام صادق۷ به پویایی رسید (شفیعی، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۱۵). مراجعه به منابع فهرست نگاری، تعدد و تخصص شاگردان امام صادق۷در حوزه های مختلف علمی را نشان می دهد.(۲) در این دوران، کلام در کنار تفسیر و فقه، یکی از بارزترین و مهم ترین رفتارهای علمی صاحبان اندیشه بود. امروزه مطالعات نوین تلاش می کند تا نشان دهد رفتار کلامی اندیشمندان کوفی، به طورعمده در دو جریان فکری یا روشی قابل رده بندی هستند؛ جریان متکلم و محدث متکلم.

منظور از متکلم، جریانی از اصحاب است که با دریافت احادیث از ائمه اطهار: به فهم و استنباط آن پرداخته و در مقام دفاع از آن تعالیم به تبیین عقلانی و نظریه پردازی می پرداختند. وابستگان این جریان نقش عمده ای در به دست دادن مبانی عقلانی آموزه های مدرسه اهل بیت:داشته و بیش از نقل روایت به درایت و تبیین خارج از متن اهتمام داشتند. از شخصیت های این جریان می توان به هشام بن حکم و هشام بن سالم اشاره نمود.(۳)

جریان محدث متکلم نیز مانند گروه پیشین، احادیث را به عنوان منبع اعتقادی تلقی کرده و تبیین می نمود ولی برخلاف جریان کلامی به دنبال تبیین های خارج از متن و ارائه نظرهای کلامی نبود و کمتر مواجهه های بیرونی داشت. طبیعی است این جریان، درگیر مجادله با مخالفان نمی شد و یا به صورت حداقلی مواجهه داشت. به همین دلیل وابستگان این جریان مورد احترام همگان بوده، دیدگاه خاصی از سوی مخالفان به آنها منتسب نشده و فرقه و مذهبی به نام و نشان آنان ثبت نشده است. در منابع رجالی، از این افراد با عنوان محدث یاد شده و روایت های اعتقادی آنها قابل توجه است. البته روشن است که باید بین دل بستگان این جریان که دغدغه های معرفتی و اعتقادی دارند با افرادی که فقط روایاتی را نقل می کنند تفاوت قائل شد. یکی از نشانه هایی که

ص: ۴۱

۱- .شهر کوفه در سال ۱۷ق در حدود سه سال پس از خلافت عمربن الخطاب در مدینه، تاسیس شد(بلاذری، ۱۹۵۷، ۲: ۳۳۸؛ طبری، ۱۳۶۸، ۵: ۱۸۴۳).

۲- .با مراجعه به ترجمه های برخی شاگردان امام صادق۷ مانند هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابان بن تغلب، جابر بن یزید، مومن الطاق و ... در کتب رجال شیعه این مهم تصدیق می شود.

۳- .اصطلاح محدث- متکلمان با استفاده از سلسله بحث¬های تاریخ کلام استاد محمدتقی سبحانی بوده که توسط پژوهشکده کلام اهل¬بیت: با نظارت ایشان در حال آماده¬سازی برای چاپ می باشد.

این گروه محدثان متکلم را از محدثان جدا می کند، پرسش گری های عمیق اعتقادی ایشان از ائمه:است که ریشه در تأملات جدی آنان در چالش های فکری و تلاش برای پاسخ گویی به شبهات دارد. برآنیم تا خط فکری این جریان همچنان تا مدرسه قم و بعد از آن ادامه داشته باشد؛ زیرا بسیاری از میراث اعتقادی امروزین ما از تلاش های افراد این جریان است و یکی از شخصیت هایی که در این جریان فکری می توان از آن نام برد ابان بن تغلب است (شفیعی، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۱۵).

زیست نامه ابان بن تغلب

ابوسعید(نجاشی، ۱۳۶۵:۱۰)(۱) ابان بن تغلب(۲) بن رباح(۳) جریری(۴) از اندیشمندان برجسته متقدم شیعی بوده که با سه امام معصوم شیعه؛ امام سجاد، امام محمد باقر و امام جعفر صادق:معاصر بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰) لیکن تاریخ دقیق ولادت او مشخص نیست. به گواهی منابع رجالی هر چند که وی سفرهایی به برخی مناطق مثل مدینه و بصره داشته ولی بیشتر عمر خود را در کوفه گذرانده است (خانی، ۱۳۹۰، ۵: ۲۳۴-۲۳۵) و همچنین برخی شغل وی را معلمی دانسته-اند(مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

ایشان همواره مورد احترام امام صادق۷بوده و آن حضرت با دیدن وی مسرور شده به احترام او تمام قامت می ایستاده و او را درآغوش می گرفته است(نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲). ملازم بودن ایشان با امام۷در سفرحج (کلینی،۱۴۰۷، ۲: ۱۷۱) و سفری به کوفه (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۴) نیز گویای این مهم است. به گفته نجاشی او از این فرصت استفاده کرده و سی هزار روایت از حضرت آموخته است(نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲) و با این اندوخته ها توانست عده زیادی از طالبان علوم اهل بیت از فرقه های مختلف را سیراب کند. شاهد این مطلب روایتی است که او در ضمن پرسش از امام صادق۷از

ص: ۴۲

۱- . در برخی منابع اهل سنت با کنیه «ابوسعد» نیز یاد شده است. اندکی نیز به صورت نقل ضعیف کنیه ابوامیه یا ابوامیمه را در ترجمه ابان آورده اند(صفدی،۱۴۲۰ق، ۵: ۱۹۹؛ کتاب¬های ذهبی مانند سیر اعلام النبلاء، ۱۴۱۳ق، ۶: ۳۰۸).

۲- . تغلب نام پدر ابان است که تاریخ اطلاعاتی از زندگی وی را ضبط نکرده است. تلفظ تَغلب با فتحه «تاء»، سکون غین و کسره لام می باشد(ابن حجر عسقلانی، بی تا، ۱: ۵۰).

۳- . نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰؛ نجاشی نام جد ابان را به عنوان «رباح» نگاشته که این لفظ در برخی منابع متأخر به اشتباه (ریاح) نگاشته شده است(ابن شهر آشوب، بی¬تا :۶۱).

۴- . شرح حال نویسان ابان را از موالی قبیله بنی جریر دانسته¬اند که قبیله¬ای ساکن در کوفه بوده و شاخه¬ای از قبیله بزرگ بکر بن وائل بود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰)؛ برای مطالعه چگونگی ترکیب قبایل عرب به کتاب تشیع در مسیر تاریخ: ۹۱-۹۷ سیدحسین جعفری مراجعه شود.

مراجعه فرق مختلف به وی خبر می دهد (برقی،۱۳۷۱ق، ۱: ۱۸۱). داده های رجالی شیعه نیز ابان را محدث و دارای منزلتی عظیم در بین اصحاب امامیه توصیف کرده و از جامعیت علمی او در فنون مختلفی مانند فقه، حدیث، تفسیر، قرائت و ادبیات عرب سخن به میان آورده اند (برقی،۱۳۷۱ق، ۱: ۱۰؛ شیخ طوسی،۱۴۱۷ق: ۵۷). نجاشی برتری علمی ابان را این گونه گزارش کرده که هرگاه او به مسجد مدینه وارد می گشت تمام حلقه های درس دیگران تعطیل و مسجد مملو از جمعیت می شد و فقط ستونی که پیغمبر اکرم۶در زمان حیاتش به آن تکیه می زد برای ابان باقی می ماند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲). او سرانجام در سال ۱۴۱ه ق از این دنیا چشم فروبست (همان:۱۳). کتاب های الفضائل(۱)، صفین(۲)، من الأصول فی الروایه علی مذهب الشیعه(۳)، غرائب القرآن(۴)، القرائات(۵)، و معانی القرآن(۶) شش اثری است که فهرست نگاران رجالی به نام ابان ثبت کرده‌اند(نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰-۱۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۵۷-۵۹).

از سوی دیگر، کثرت روایت های اعتقادی ابان که بیش از نیمی از روایت های وی را شامل می شود و همچنین تلاش و کندوکاو او در تبیین آموزه های معرفتی شیعه به خصوص امامت و مسایل پیرامون آن و روشنگری هایش در معرفی شیعه، حکایت از رفتار کلامی وی دارد(۷). اما نداشتن نظریه و دیدگاه خاص، منتسب نشدن او به عنوان «متکلم» در منابع رجالی، ثبت نشدن فرقه ای به نام او و نبودن گزارشی از مناظره های وی جز یک مورد، همه نشان از آن دارد که او نمی تواند متکلمی از جریان متکلم – محدثان، باشد. از این رو برآنیم با شواهدی چند، نشان دهیم که ابان در شمار جریان محدث متکلمان قرار دارد.

ص: ۴۳

۱- .ظاهراً شامل روایاتی بوده که ابان در فضیلت امیرالمومنین۷ و حضرت زهرا۳و دیگر امامان شیعه:شنیده بود؛

۲- .آنچه از اسمش پیداست ظاهرا توصیفی از واقعه صفین بوده است.

۳- .این کتاب ظاهرا قواعدی در مورد روایات در حوزه¬های مختلف است، گرچه فان اس آن¬را منحصر در فقه شیعه دانست (فان اس، بی¬تا: ۳۳۴).

۴- .این اثر اولین نگاشته¬ای است که با استناد به شواهدی از اشعار عرب الفاظ غریب قرآن تفسیر شده است، لذا همان گونه که دیگران نیز اعتراف کرده¬اند ابان را بایستی نخستین مؤلف در این علم خصوص دانست(امین، بی¬تا، ۲: ۹۸).

۵- .ابان یکی از قراء مشهور بوده که به وجوه قرائت مسلط بوده و خود سبکی خاص داشته و شاگردانی مثل محمد بن موسی بن ابی مریم داشته که در مورد استادش می¬گوید: «قاری قرآنی بهتر از ابا ندیدم»(امین: بی¬تا، ۲: ۹۶).

۶- .ابن ندیم نام دیگر این کتاب را «لطیف» ضبط کرده است(ابن الندیم، بی¬تا: ۲۷۶).

۷- .در ادامه بحث مناظره و بسیاری از تلاش های کلامی او مستند خواهد شد.

فراوانی روایت های اعتقادی و اسامی آثار ایشان

اشاره

بیش از نیمی از مجموع نزدیک به دویست و پنجاه روایت ابان(۱)، در مورد توحید (نوری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۵۰۱)، امامت (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۵۰) و دیگر اعتقادهای امامیه است. کثرت روایت های او در مورد امامت، مهدویت (ابن بابویه،۱۳۹۵ق، ۱: ۲۲۱ و ۲۶۲؛ ۲: ۳۴۹) و فضائل اهل بیت: (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۷۷و ۲۰۹ و...؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۲۱ و ۲۶۲) و همچنین عناوین آثار او مانند الفضائل و صفین از شواهدی است که ما را در متکلم نامیدن وی ترغیب می کند. چون بیشتر این نگاشته ها اعتقادی یا تاریخی است و تا حدی دغدغه های اعتقادی وی را نشان می دهد. علاوه بر این، تفسیر او نیز به طورغالب در مورد آیات اعتقادی به ویژه درباره امامت و فضائل اهل بیت: است که به دو مورد از نمونه هایی که به دست ما رسیده، اشاره می شود؛

۱.ابان بن تغلب می گوید:

ابان بن تغلب می¬گوید: امام صادق۷به من فرمود: «ای ابان! گمان داری خداوند عزوجل از مشرکین، زکات مالشان را طلب¬کرده و حال آن¬که ایشان منکر آن هستند»! و در قرآن فرموده است: «...وای بر مشرکان، آنهایی که زکات نمی¬دهند و به آخرت ایمان ندارند »(۲) عرض کردم فدایت شوم، معنایش چیست؟ برایم این¬گونه تفسیر فرمود که: «وای بر مشرکان؛ آنهایی که به امام اول شرک ورزیدند و دیگر امامان را منکر هستند. ای ابان! خداوند از بندگانش ایمان به خود و رسولش را طلب کرد و بعد از آن فرائض را بر ایشان واجب نمود» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۶۲).

۲.ابان بن تغلب می گوید به امام صادق۷عرض شد:

ابان بن تغلب می¬گوید به امام صادق۷عرض شد: «فدایت شوم معنی آیه "فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ("بلد: ۱۱) چیست؟ فرمود کسی¬که خداوند ولایت ما را به او کرامت فرماید از عقبه می گذرد و ما آن عقبه هستیم و کسی که از آن گذشت نجات یافت، پس مکثی کرد و سپس فرمود: آیا سخنی به تو بگویم که خیری در آن باشد که از دنیا و هر چه در آن است بهتر باشد، عرض کرد: آری فدای تو شوم، فرمود: به گفته خداوند تعالی: فَكُّ رَقَبَةٍ (بلد:۱۳) تمام مردم بنده و اسیر آتش اند غیر از تو و یارانت که خداوند متعال گردن¬های شما را از زنجیرهای آتشین دوزخ به خاطر دوستی ما اهل بیت: عصمت نجات داده است»(شیخ صدوق، بی¬تا: ۲۶). چنین نمونه¬هایی در منظومه روایت¬های ابان چشمگیر است. نیم نگاهی به مجموع روایت¬های تفسیری و غیر تفسیری وی، ذهن هر پژوهنده را به این مطلب رهنمون می¬سازد که او در تبیین معارف اهل بیت:به ویژه در مورد جایگاه امیرالمومنین۷پرتلاش بوده است.

ص: ۴۴

۱- .این تعداد روایت با حذف موارد تکراری در منابع روایی فریقین می¬باشد.

۲- .«...وَ وَيلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَهِ هُمْ كافِرُون» (فصلت: ۶-۷).

پرسش و پاسخ های کلامی

ابان در روزگاری می زیسته که کوفه آبستن جریان هایی مختلف و به طور غالب با صبغه سیاسی بوده که البته با رویکردی اعتقادی خود را در عرصه تبادل افکار نشان می داد(۱). او با عنایت به وجود این جریان های انحرافی و شبهات مطرح در سطح جامعه، با پرسش از امام، در پی پاسخ گویی صحیح به این شبهات بوده است. بسیاری از روایت های ابان در قالب پرسش از امام۷به دست ما رسیده که حجم زیادی از آن در حوزه مباحث اعتقادی به ویژه در خصوص امامت است که اساسی ترین بحث و همچنین محور اصلی اختلاف ها و فرقه گرایی آن دوران بوده است. از سوی دیگر جایگاه اجتماعی او نیز اقتضا می کرده که به دغدغه های مردم و شبهات مختلف جریان ها عکس العمل مناسبی داشته باشد. بنابراین همواره در خصوص توحید، امامت، تعداد امامان (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۱: ۵۶)، مهدویت (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۱۶۰)، رجعت (شیخ حر عاملی، ۱۳۶۲: ۱۲۶) و دیگر مسائل اعتقادی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۶۳) از امام پرسش می کرده که موارد ذیل از این نمونه است؛

در محاسن برقی آمده است که امام صادق۷به ابان فرمود: «هرگاه به کوفه رسیدی این حدیث را برای مردم بگو که: هر کس از روی اخلاص لا اله الا الله بگوید بهشت بر او واجب می شود»، ابان می گوید به امام عرض کردم: از هر فرقه ای نزد من می آیند، آیا برای همه همین طور بگویم؟ امام فرمود: آری ای ابان، وقتی قیامت فرا رسد خداوند همه انسان ها را جمع کرده و کلمه لااله الا الله را از آنها می گیرد مگر کسی که بر این امر (شیعه) باشد» (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۳۳). این پرسش ابان حائز اهمیت است؛ زیرا از طرفی حاکی از اطلاعات و محفوظات روایی او در خصوص پذیرش ولایت اهل بیت:و نقش آن در توحید است و از طرفی دیگر گویای دغدغه او برای پاسخگویی اش به فرقه های مختلف می باشد.

ابان می گوید: از امام باقر۷در مورد امامت پرسیدم، که ایشان فرمودند: «به خدا، این عهدی است که رسول الله۶با ما بست که اینان دوازده نفر هستند که نه نفرشان از نسل حسین۷می باشند و مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که در آخرالزمان برای دین قیام خواهد کرد، از ما است» (شیخ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۳۵).

این روایت می تواند جست و جوی ابان را در شناخت دقیق امر امامت، تعداد امامان و مصداق آنها در جهت تبیین آن برای مردمی که در اطراف آنان جریان های زیدیه و کیسانیه در حال رشد است

ص: ۴۵

۱- .شیعه، زیدیه، کیسانیه، خوارج، اهل حدیث و معتزله از بارزترین فرقه¬های فعال کوفه در قرن دوم هجری بودند.

را نشـان دهـد. با دقت در این روایت و مفهوم عهـد که در قرآن نیز در خصوص امامت حضـرت ابراهیم به کار رفته اسـت(۱) شاید بتوانیم ادعا کنیم که این تعبیر در مقابل تمام کسانی است که امامت را به نصب و تعیین الهی از مسیر پیامبر گرامی اسـلام۶ندانستند و از این رو ابـان در این راسـتا پرتلاش بوده است؛ به طوری که تلاش وی در مورد خلافت امیرالمومنین۷برتری او به علم و اعلمیت دیگر امامان در روایتی دیگر از او انعکاس یافته(۲)، که نشان از دغدغه های کلامی وی دارد.

ایشان در مقام پاسـخگویی به پرسـش های مردم نیز دقت نظر داشته و از شبهه افکنی های مخالفین غافل نبوده است. عبدالرحمان بن حجـاج می گویـد: در مجلس درس ابـان بن تغلب نشسـته بـودیم که جوانی بر او وارد شـد و گفت: «ای ابـا سـعید! بگو چنـد نفر از اصحاب پیامبر۶به نفع علی۷شهادت دادند؟» ابان گفت: «گویا تو می خواهی فضل علی۷را از روی تعداد صحابه ای که از او پیروی کرده اند بشناسـی؟» گفت: «چنین است» ابان گفت: «(ولی بر عکس) به خدا سوگند، ما فضل اصـحاب پیامبر۶را جز از طریق پیروی آنان از علی۷نمی شناسیم» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲) در کوفه ای که فرقه های مختلفی به مفضولیت علی۷باور داشتند او با زیرکی چنان پاسـخی داد که از سـویی افضـل بودن علی۷در جانشـینی بحق پیـامبر اعظم۶آشـکار شـد و از سوی دیگر بـا معیـار فضل قرارگرفتن حضـرت، علاوه بر این که عملکرد کسانی که از ایشان تبعیت نکردنـد به چالش کشـیده شد، لیکن هیچ بی احترامی به خلفا و دیگر صحابه نشد.

توان رویارویی با خصم

چگونگی مناظره کردن در عصر حضور فنی بوده که متکلمان با یادگیری آن در برابر مخالفین قرار می گرفتند و از آموزه های خود دفاع می کردنـد و در این میان ابان نیز به این امر آگاهی کامل داشـته است؛ شـرکت ایشان در مناظره ای به امر امام صادق۷شاهدی بر این مـدعا است. هشام بن سالم می گویـد: «با جمعی از اصـحاب نزد امام صادق۷نشسـته بودیم که مردی از اهل شام اجازه ورود خواست و با اجازه حضـرت وارد شد و سـلام کرد و به حضـرت عرض کرد که: شـنیدم شما به همه چیز علم داری و آمده ام با شما مناظره کنم. امام فرمود: در چه موردی؟ عرض کرد: در مورد

ص: ۴۶

۱- .«وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیتِی قالَ لا ینالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ؛ و چون پروردگار ابراهیم، وی را با صحنه هایی بیازمود و او به حد کامل آن امتحانات را انجام داد، به وی گفت: من تو را امام خواهم کرد ابراهیم گفت: از ذریه ام نیز کسانی را بامامت برسان، فرمود: عهد من به ستمگران نمی رسد(بقره:۱۲۴).

۲- .عن أبـان بن تغلب قال: سألت أبا جعفر محمـد بن علی۷عن قول النبی۶: من کنت مولاـه فعلی مولاه؟ فقال: یا أبا سـعید تسأل عن مثل هذا! أعلمهم أنه یقوم فیهم مقامه»(شیخ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۵۲).

إعراب های قرآن. امام به حمران دستور دادنـد با او مناظره کنـد که آن مرد شامی گفت: من آمدم با شـما مناظره کنم نه با حمران. حضـرت فرمودند: اگر توانستی او را شـکست دهی مرا هم شکست می دهی....» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴۷: ۴۰۷-۴۰۹) آن مرد در آن منـاظره مغلوب شـد و در ادامه بـا ابـان بن تغلب، زراره، طیار، مؤمن الطاق، هشام بن حکم و هشام بن سالم در بحث های مختلفی به مناظره پرداخت که در نهایت در همه آن بحث ها شکست خورد.

سفارش ها و توصیف های امام صادق۷در مورد ابان نیز تقویت کننـده این مهم است؛ آن حضـرت به ابان فرمودنـد: «با اهل مـدینه مناظره کن؛ چرا که من دوست دارم مردان و روایت کننـدگان من مانند تو باشـند» (کشـی، ۱۳۶۳، ۲: ۶۲۲). پر واضح است که قرار گرفتن ابـان در کنـار بزرگ متکلمان زمانش چون هشامین و مؤمن الطاق برای رویارویی با خصم و شـکست دادن آن با مهارت هر چه تمـام تر و سـفارش های امام با تعبیراتی ماننـد «ناظر اهل المـدینه»(۱) ، «جالس اهل المـدینه»(۲) به همراه توصـیفاتی نظیر «تو از رؤسـای شـیعه هستی» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۳۱)، «ابان روایات بسـیاری از من شـنیده» (مجلسـی، ۱۴۰۷ق، ۱۴: ۲۶) نشان دهنـده این موضوع می باشـد. همچنین بـا عنایت به این که تعبیراتی ماننـد«ناظر» یا «جالس» در دوره نظریه پردازی مـدرسه کلامی کوفه کاربرد داشته (و در جای خود ثابت شده که در مورد مناظرات کاربرد داشته(۳)) می تواند شاهدی باشد که ابان از چگونگی فن مناظره و طریقه به کـار بسـتن آن آگـاهی کامل داشـته است. داده های تاریخی جز همین مورد، مناظره دیگری از ابان گزارش نکرده انـد. از این رو بایسـته است بگوییم که او هر چند توان مناظره با خصم را داشته، ولی تلاش او بیشتر به تبیین آموزه های معرفتی مدرسه اهل بیت:در حوزه درون دینی معطوف بوده است.

بهره وری عالمانه از فرصت ها

ابـان از فرصت هـای پیش رو در جهت تبیین باورهـای امـامیه به خصوص جایگـاه ائمه اطهـار:به عنوان فصل الخطاب و مرجعیت تام استفاده می کرد. وقتی که او به پرسش عبدالرحمن بن حجاج به

ص: ۴۷

۱- .همان؛ ان الصادق۷قال له: «یا ابان: ناظر اهل المدینه فانی احب ان یکون مثلک من رواتی و رجالی».

۲- .عن أبان ابن تغلب، قال، قال لی أبوعبداللّه۷: «جالس أهل المدینه فانی أحب أن یری فی شیعتنا مثلک»(کشی، ۱۳۳۵، ۲: ۶۲۲).

۳- .این تعبیرات در دوره نظریه¬پردازی مـدرسه کـوفه در مورد منـاظره بکـار می رفته است که این مطلب از سلسـله بحث¬هـای تاریـخ کلاـم اسـتاد محمـدتقی سبحانی بوده و آقـای رضـایی بخشـی از آن را مسـتند سـازی کرده و در مقاله¬ای با عنوان «میراث کلامی شیعه در مرحله تاسیس» به نگارش در آمده است(رضایی،۱۳۹۰، ۵۲: ۲۱).

خوبی پاسخ گفت و حضرت علی۷را شاخص عمل صحابه دانست(۱) ابی البلاد در مقام تمجید او برآمده و هر شیعه ای را که در دور ترین نقاط باشد و خبر مرگ ابان را بشنود ولی مصیبت زده نشود مذمت می کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰). در همین زمان ابان به محض شنیدن واژه شیعه از زبان ابوالبلاد، فرصت را غنیمت شمرده و لب به سخن گشود و خطاب به وی گفت: «یا ابا البلاد آیا می دانی شیعه کیست؟ شیعه به کسی گفته می شود که هرگاه در گفته رسول الله ۶ اختلاف کردند، به علی۷ رجوع کند و اگر در گفته علی۷ اختلاف شد به امام صادق۷ مراجعه کند» (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۹).

این تعریف هرچند حاوی نکات مهمی است اما آنچه در این مجال قابل پرداخت است استفاده به موقع ابان از فرصت ها در معرفی و نقش پیشوایان امامیه است. این روایت نیک نشان می دهد که او دغدغه تبیین جایگاه معرفتی اهل بیت:را داشته و از هر فرصت پیش آمده در معرفی و تبیین نقش امام در جامعه بهره لازم را می برده است. دراین جا این نکته قابل توجه است که در آن مجلس به قرینه پرسش عبدالرحمن بن حجاج از برتری علی۷یا دیگر صحابه می توان حدس زد که مخاطبان ابان فقط امامیه نبودند بلکه کسانی بودند که ادعای شیعه بودن را در ذهن می پروراندند ولی از امام صادق۷تبعیت نمی-کردند. البته حضور افراد غیر امامی در آن مجلس خیلی مهم نیست و مهم حضور این تفکر در فضای حاکم کوفه و در مجالس و محافل علمی دیگر است. از این رو ابان خواسته با این تعریف نشان دهد که مرجعیت امام شیعه در حوزه خاصی مانند برتری علمی خلاصه نمی شود، لیکن او در صورت اختلاف در قول علی۷ مراجعه به امام صادق۷را مطلق دانسته است.

برآیند شخصیت کلامی او در منابع اهل سنت

تاریخ گواهی می دهد که اتهام به غلو از سوی مخالفان با صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، از فعالیت اعتقادی فرد حکایت دارد(۲) و ابان در اکثر منابع اهل سنت به علم و وثاقت ستوده شده است (ابن ماکولا، بی تا، ۱: ۵۰۷؛ ابن سعد، بی تا، ۶: ۳۶۰؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۵۹ و ۶: ۳۰۸و...). با وجود این، اندکی از عالمان اهل سنت آن گونه که ذهبی می گوید مواجهه خوبی با ایشان

ص: ۴۸

۱- . روایتی که ذیل بحث پرسش¬ها و پاسخ¬های کلامی آوردیم.

۲- .عامربن واثله، عطیه بن سعد بن جناده و عمروبن ابی مقدام برخی از کسانی هستند که به دلیل اعتقاد به برتری امیرالمومنین بر دیگر صحابه غالی نامیده شده اند(شفیعی، ۱۳۸۹: ۳۱۵).

نداشته و او را منحرف، متجاهر(۱) و غالی(۲) دانسته اند. این درحالی است که ذهبی او را به وثاقت و صداقت ستوده و تشیع و بدعت وی را طعن بر او ندانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۵؛ همان، ۱۴۱۳ق: ۵۹). او نسبت های ناروا و اتهام غلو به ابان را برنتافته و در مقام دفاع از وی چنین نگاشته که بدعت بر دو نوع صغرا و کبرا است؛ غلو تشیع و تشیع بدون غلو(۳) و انحراف در کنار هم از نوع بدعت صغرا بوده است. از این رو بسیاری از تابعین و تابعین تابعین، که متصف به ورع، تدین و صداقت بودند و همچنین ابان در این گروه قرار دارند و اگر بخواهیم این افراد را تخطئه کنیم، همه آثار نبوی از بین خواهد رفت و این عمل مفسده ای آشکار است. نوع دوم بدعت شامل افرادی است که رفض کامل و غلو در آن داشته، به عمر و ابوبکر اهانت و دیگران را به این امر دعوت می کنند. این افراد بی ارزش، دروغگو، اهل تقیه و نفاق بوده و هرگز روایت های چنین افرادی پذیرفته نیست (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۵؛ همان، ۱۴۱۳ق: ۵۹).

ذهبی در همین راستا و در مقام دفاع از ابان بین مصداق شیعه غالی در عرف زمان خود با مصداق آن در عرف قدما فرق نهاده و می نویسد: «در عرف قدما به کسی شیعه غالی گفته می شد که درباره عثمان، زبیر، طلحه، معاویه و گروهی از کسانی که با علی۲جنگیدند، بدگویی کند و در زمان و عرف ما کسی است که این بزرگان را تکفیر کند و از شیخین بیزاری جوید و چنین شخصی گمراه و خطاکار است. لیکن ابان هیچ گاه نسبت به شیخین بی حرمتی نکرده بلکه به برتری علی بر آن دو معتقد بوده است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۶؛ همان، ۱۴۱۳ق: ۵۹).

در پایان این فراز، شایسته است گفته شود اتهام غلو به ابان از سوی برخی از علمای اهل سنت و دفاع ذهبی از او از فعالیت های اعتقادی وی نیز خبر می دهد. با این توضیح که این اتهام می تواند در راستای فعالیت های کلامی او در مورد امامت و تبیین جایگاه امیرالمؤمنین بوده باشد؛ به هر حال لازمه اتهام به غلو، این فرضیه را تقویت می کند که ابان در مورد اثبات امامت حضرت

ص: ۴۹

۱- .ذهبی می گوید: سعدی او را زائغ و متجاهر توصیف کرده است(ذهبی، بی¬تا: ۵۹).

۲- .ذهبی می گوید: ابن عدی او را غلو کننده در تشیع خود دانسته است(ذهبی، بی¬تا: ۵۷).

۳- .مفهوم تشیع و غلو در آن، در نگاه منابع اهل سنت پیشین با نگاه امروزی متفاوت است چنانچه ابن حجر این¬گونه نگاشته است: «تشیع عبارت است از محبت و دوستی علی، و مقدم دانستن وی بر سایر صحابه(غیر از ابوبکر و عمر)؛ اما اگر کسی علی را بر ابوبکر و عمر مقدم بدارد، در تشیع خود، غالی است و عنوان رافضی بر او اطلاق می¬شود و در غیر این صورت، شیعه است. حال اگر چنین فردی سب و شتم صحابه را نیز بیفزاید، یا به کینه خود نسبت به آنان تصریح کند، غالی است و اگر به رجعت نیز معتقد باشد، غلو خود را از حد گذرانده است»(ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۸ق: ۴۶۰).

علی و امامان:تلاش داشته و به تبیین آن همت می گماشته است. چنانچه روایات بسیاری از او در این خصوص از ایشان به دست ما رسیده است(۱). در غیر این صورت ذهبی به ظاهر دلیلی بر غلو مذهبی ابان ندارد؛ چرا که محور پیدایش نسبت غلو تشیع، در اعتقاد به امامت و پیرامون آن است. از طرفی دیگر صرف بیان احکام عملی و محدث بودن، موجب انتساب غلو نیست. البته روشن است که در نگاه امامیه نسبت غلو به ابان به هر شکلی با عنایت به برخورد شدید ائمه:با غالیان (کلینی،۱۴۰۷ق، ۸: ۲۲۵ و ۲۲۶؛ کشی، ۱۳۶۳ ، ۲: ۵۷۶) و همچنین احترام ویژه ابوسعید نزد امام صادق۷(نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱) که تا پایان عمر او ادامه داشته(۲)، مردود است. علاوه بر گفته های پیشین، مواجهه خوب و نقل احمد بن محمد بن عیسی قمی از ابان با عنایت به این که او از راویان غالی نقل نمی کرد و حتی کسانی را که از این افراد روایت نقل می کردند از قم بیرون می کرد (کشی، ۱۳۶۳، ۲: ۸۰۲)، کمترین شک و تردیدی در مورد غلو ابان را از بین می برد (کلینی،۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۹).

جمع بندی

شواهد نشان از آن دارد که ابان اندیشمندی آگاه به زمان بوده است و با رصدکردن جریان های عصر و با ارتباطی که با منبع وحیانی داشته به روشنگری می پرداخته و از حریم تشیع دفاع می کرده است. همچنین مناظره او در حضور و با نظارت امام صادق۷گویای شاگردی او درکلام نزد آن حضرت است. پرسش های وی از امام نشان دهنده دغدغه های کلامی و همچنین توانایی او در پاسخگویی به شبهات روز است و در پاسخ های ایشان هم، برخورد هوشیارانه با مخالفین قابل مشاهده است. همچنین تلاش وی در تبیین دقیق و معرفی شیعه حقیقی و گسیل داشتن مردم به سوی امام صادق۷به عنوان امام و مرجع حل اختلاف ها، شاهد دیگری است که ما را به محدث متکلم نامیدن او ترغیب می کند. جملات امام صادق۷در شأن ایشان از قدرت مناظره و توانایی دفاع او از معتقدات شیعه حکایت می کند. توثیق صاحبان رجال و فهارس شیعی و دفاع ذهبی در رفع اتهام غلو از ساحت وی نشان از کوشش او در تبیین جایگاه امامت دارد. فراوانی روایت های اعتقادی و عنوان برخی از آثار مکتوب او می تواند شاهد دیگری برای تعلق خاطر وی به جریان محدث متکلم باشد. از این رو هر چند هنوز واکاوی شخصیت کلامی

ص: ۵۰

۱- .نمونه¬هایی از این روایات ذیل عنوان «کثرت روایات اعتقادی» همین نوشتار آمده است.

۲- .امام صادق۷با شنیدن خبر فوت ابان در روایتی فرمود: «خدا رحمتش کند والله مرگ ابان دلم را به درد آورد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۴: ۴۳۵)؛ این روایت از منزلت ویژه ابان نزد امام تا پایان عمرش حکایت دارد.

او نیازمند مطالعه و تحقیق بیشتری است، اما همین مقدار کافی است تا میزان اثرگذاری او را در فرقه های مختلف قابل توجه دانسته و او را فراتر از یک محدث صرف بلکه محدثی متکلم بدانیم. هر چند این باور ما را ترغیب نمی کند که افراد دل بسته به جریان محدث متکلم مانند ابان را در کنار امثال هشامین قرار دهیم؛ چرا که این دو جریان گرچه از یک منبع استفاده می کردند و باورهای اصلی آنان مشترک بوده اما روش این دو جریان یکی نبوده است.

با این توضیح که امثال هشامین با توجه به تئوریزه کردن بحث ها و استفاده از ادبیات رایج کلامی دارای دیدگاه خاصی شده و شاید در برخی موارد نتوانستند به طور دقیق مبانی اصیل شیعی را تبیین کنند لیکن خود ایشان یا برخی از شاگردان آنها کمی با آموزه های اصیل امامی زاویه گرفتند و فرقه ای به نام ایشان به وجود آمد(۱). برخی از نظریه پردازی های امثال هشام بن حکم در منابع روایی اولیه قابل مشاهده است(۲). در مقابل، جریان محدث متکلم با پرهیز از ورود به عرصه نظر ه پردازی خارج از متن، به تبیین معارف در چارچوب و ادبیات روایی اصرار داشتند.

با توجه به احادیث کلامی ابان می توان این گونه اظهار داشت که استفاده او از احادیث بدون به کار بستن نظریه پردازی عقل گرایانه و با توجه به تبیین های درون متنی، وی را در جرگه محدث متکلم قرار می دهد. با توجه به این تفاوت شایسته است امثال هشامین را از جریان متکلم محدث و افرادی مانند ابان را از جریان محدث متکلم بدانیم.

ص۵۱

۱- .مانند فرقه هشامیه از پیروان هشام بن حکم که قول تجسیم در مورد خداوند به این فرقه مربوط است؛ (اشعری، ۱۴۰۰ق، زیرمجموعه فرقه شیعه: ۳۱).

۲- .علیرضا اسعدی در کتاب خود به نام هشام بن حکم تمام مناظرات او را در آخرکتاب جمع آوری کرده است؛ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۷۰-۲۷۵).

منابع

۱.آقانوری، علی، (۱۳۸۶)، خاستگاه و پیدایش فرقه های شیعه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲.ابن ابی زینب، نعمانی، (۱۳۹۷ق)، الغیبه، علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.

۳.ابن الندیم البغدادی، ابوالفرج محمد، (بی تا)، رضا تجدد، بی جا.

۴.ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین ابوالفضل احمد، (بی تا)، تقریب التهذیب، مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵.، (۱۴۰۸ق)، مقدمه فتح الباری، بیروت، دار احیاء تراث العربی.

۶.ابن سعد، محمد، (بی تا)، طبقات الکبری، بیروت، دار صادر.

۷.ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد، (بی تا)، معالم العلماء، قم.

۸.ابن قولویه، جعفربن محمد، (۱۳۵۶)، کامل الزیارات، عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویه.

۹.ابن ماکولا، علی، (بی تا)، اکمال الکمال، بیروت، دار احیاءالتراث العربی.

۱۰.اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۸)، متکلمان شیعه: هشام بن حکم ، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۱.اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، هلموت ریتر، بی جا.

۱۲.امین، سیدمحسن، (بی تا)، اعیان الشیعه، حسن الامین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

۱۳.برقی، احمدبن محمدبن خالد، (۱۳۷۱ق)، محاسن، جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۱۴.، (۱۳۴۲)، رجال البرقی، تهران، دانشگاه تهران.

۱۵.بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۹۵۷)، فتوح البلدان، صلاح الدین المنجد، قاهره، مکتبه النهضه المصریه.

۱۶.جعفری، سیدحسین، (۱۳۵۹)، تشیع در مسیر تاریخ، محمدتقی آیت اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۷.خانی، حامد، (تابستان ۱۳۹۰)، «مشیخه ابان بن تغلب در طبقه صحابه و تابعین»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، شماره پنجم.

ص: ۵۲

۱۸.خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایه الاثر فی النص علی الائمه اثنی عشر، عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم، بیدار.

۱۹.ذهبی، محمد، (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، حسین لأسد، بیروت، موسسه الرساله.

۲۰.، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، علی محمد البجاوی ، بیروت، دارالمعرفه.

۲۱.، (۱۴۱۳ق)، الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السنه، محمد عوامه و احمد محمد نمر الخطیب، جده، دارالقبله.

۲۲.، (۱۴۱۸ق)، المغنی فی الضعفا، ابی الزهرا حازم القاضی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۳.رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۰) ، « تبیین معنایی علمای ابرار»، هفت آسمان، شماره ۵۲، سال سیزدهم.

۲۴.شفیعی، سعید، (۱۳۸۹)، مکتب حدیثی شیعه در کوفه، قم، دارالحدیث.

۲۵.شوشتری، محمدتقی، (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، قم، موسسه نشر اسلامی.

۲۶.شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، ملل و نحل، قم، الشریف الرضی.

۲۷.شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، الإیقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، تهران، نوید.

۲۸.، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداه بالنصوص والمعجزات، بیروت، اعلمی.

۲۹.شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.

۳۰.، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۳۱.، (۱۳۹۸ق)، التوحید، هاشم حسینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۳۲.، (بی تا)، فضائل الشیعه، تهران، اعلمی.

۳۳.صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد۶، محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۳۴.صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، احمدالارناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاءالتراث.

۳۵.طبری، محمدبن جریر، (۱۳۶۸)، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.

۳۶.طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، فهرست، جواد قیومی، قم، موسسه نشراسلامی.

۳۷.فان اس، جوزف، (۲۰۰۸)، الکلام و المجتمع، سالمه صالح، بیروت- بغداد، منشورات الجمل.

۳۸.قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتب.

ص: ۵۳

۳۹.کشی، محمد بن عمر، (۱۳۶۳) ، رجال الکشی- اختیار معرفه الرجال، قم، موسسه آل البیت.

۴۰.کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۱.کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق) ، تفسیر فرات کوفی، محمد کاظم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

۴۲.مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، (۱۴۰۷ق)، روضه المتقین، حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم، موسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

۴۳.، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، جمعی از محققان، بیروت، احیاء الترث العربی.

۴۴.، (۱۳۶۳)، بحارالانوار، بخش امامت (ترجمه جلد۲۳-۲۷)، تهران، اسلامیه.

۴۵.مدرسی طباطبائی، سیدحسین، (۱۳۸۶)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم، اعتماد.

۴۶.موسوی بجنوردی، سیدکاظم، (۱۳۷۰)، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران.

۴۷.میرخندان، حمید، (۱۳۷۶)، ابان بن تغلب قامت تشیع، تهران، سازمان تبلیغات.

۴۸.ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، فرقه های اسلامی و مسأله امامت، علیرضا ایمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۴۹.نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، مؤسسه نشر اسلامی، قم.

۵۰.نوری، میرزاحسین، (۱۴۱۵ق)، النجم الثاقب، سیدیاسین موسوی، قم، انوار الهدی.

ص: ۵۴

امامیه پژوهی در منابع فرقه نگاری اهل سنت/ محمدجواد نجفی، نرگس بهشتی

اشاره

محمد تقی سبحانی(۱)

اکبر قوام کرباسی(۲)

تاریخ دریافت :۱۳۹۲/۰۳/۱۱

تاریخ تایید :۱۳۹۲/۰۴/۱۵

۱- استاد یار پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی

۲- دانشجوی دکتری مذاهب کلامی و پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث

چکیده

التبصیر فی الدین اثری در دانش فرقه شناسی است که ابوالمظفر اسفراینی در قرن پنجم به رشته تحریر درآورده است. این کتاب از جمله آثاری است که محققان عرصه شیعه شناسی در بازخوانی شیعه از اطلاعات آن بهره می گیرند. وی کتاب را بر پایه حدیث افتراق تألیف کرده و از میان هفتاد و سه فرقه، بیست فرقه را به شیعه اختصاص داده است. آغاز شکل گیری شیعه امامی که در این کتاب با عناوینی چون رافضی، امامی، قطعیه و اثنی عشریه شناسانده شده به ابن سبای یهودی نسبت داده شده است. تفاوت اصلی فرقه امامیه در اندیشه اسفراینی بر سر اختلاف در مسأله امامت در میان این فرقه بوده است. در تصویرگری اسفراینی از امامیه به دلیل این که این گروه عقیده ای به قرآن و حدیث ندارد، به بسیاری از مشکلات اعتقادی مانند تحریف قرآن، تشبیه، تجسیم، جبر و ... هم معتقد هستند. در این میان ائمه معصومین: جایگاه ممتاز و ویژه ای در التبصیر دارند لیکن نه تنها ارتباطی بین روافض و حضرات معصومین: در این اثر وجود ندارد بلکه به طور اساسی نفی می گردد. به طور کلی نه همانند یک فرقه نگار بلکه مانند یک اشعری متعصب تلاش کرده که پندار و باور خویش را نیکو بپروراند و در مقابل، تمام معایب و بدی ها را به دیگران به ویژه روافض نسبت داده است.

واژگان کلیدی

اسفراینی، التبصیر، امامیه، روافض، شیعه شناسی، امامیه پژوهی.

ص: ۵۵

در آمد

کتاب التبصیر فی الـدین از منابع دانش فرقه شناسـی است که به دست ابوالمظفر اسـفراینی و در قرن پنجم به رشـته تحریر در آمـده است. این کتـاب از جمله آثـاری است که محققان عرصه شـیعه شناسـی در کنار کتبی چون مقالات الاسـلامیین اشـعری، الفرق بین الفرق بغـدادی، الفصـل ابن حزم و ملـل و نحل شهرسـتانی از اطلاعات آن در تحقیقات خویش بهره می گیرنـد. اسـتفاده از گزارش های این آثار، وابسـته به عوامل متعددی است که محققان تاریخ اندیشه به رعایت آن اهتمام دارند. حال که التبصـیر با هر درجه ای از اهمیت در زمره منابع مطالعات شیعه شناسی قرار گرفته، چند پرسش مطرح می شود که نویسنده چه تصویری از امامیه ارائه داده و تا چه انـدازه در معرفی امامیه منصـفانه عمل کرده است؟ گزارش های او از امامیه به چه میزانی هماهنگ است و معتقدات نویسـنده چه مقدار در معرفی آن در التبصیر مؤثر افتاده است؟ و... .

این نوشته می کوشد ضمن یک مطالعه توصیفی تحلیلی به چنین پرسش هایی پاسخ دهد.

اسفراینی و التبصیر

ابوالمظفر شـاهفور/ شَـهفور (معرب شاهپور= شاهزاده) بن طاهر بن محمـد اسـفراینی (۴۷۱ه / ۱۰۷۸م) از عالمـان اهل سـنت در قرن پنجـم هجری است (داوودی،۱۴۲۲ق: ۱۵۲، رقم ۲۰۵؛ ابن عسـاکر، ۱۳۴۷ق: ۲۷۶؛ سبکی، ۱۳۸۶ق، ۳: ۱۱، رقم۴۲۰). نـام و نشان واقعی او به اختلاف ثبت شـده است؛ برخی ایشان را طاهر فرزنـد محمد (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۱۸: ۴۰۱، رقم ۱۹۹)، عده ای نیز نامش را طاهر و لقبش را شاهفور دانسته انـد (نفیسـی،۱۳۴۴، ۲: ۷۲۷) و بعضـی هم او را ملقب به عمادالـدین خوانـده انـد (نفیسـی، همـان، کوثری، ۱۳۷۴ق: ۱۱) که البته منابع قدیمی از این لقب یادی نکرده اند.

از آن جـا که نـام اسـفراینی نـامی ایرانی است و در آثار علمی او تفسـیری از قرآن به زبان فارسـی وجود دارد (داوودی، صـریفینی، ذهبی، ابن عساکر، همان) احتمال می دهیم که وی ایرانی بوده است. همچنین ایشان داماد عبدالقاهر بغدادی تمیمی است. قبیله تمیم از قبایل معروف عربی بوده که در منطقه نیشابور زنـدگی می کردند (طبری، ۱۳۵۸ق، ۷: ۱۵۷) و به همین دلیل بعید نیست که او از موالی این قبیله معروف بوده باشد.

مسـلک فقهی اسـفراینی، شـافعی و مشـی کلامـی او بر آیین اشـاعره گزارش شـده است (صـریفینی، همان؛ ابن عساکر: ۲۷۶-۲۷۷). اشـعار وی در برخی کتب نشان می دهد که از ذوق شـعر و شاعری بی بهره نبوده است (داوودی، همان، سـبکی، ۱: ۲۹۰). ایشان از دوره نوجوانی به حفظ قرآن

ص: ۵۶

و شـنیدن حدیث اهتمام داشـته و همچون بسیاری از مشتاقان علم اندوزی راهی نیشابور می شود تا از علمای حدیث این شهر به ویژه اصحاب أَصَم کسب معارف کند (ذهبی،۱۴۰۲ق، ۱۸: ۲۷۵ و ۱۵: ۴۵۶).

از اساتیـد او بـه غیر از اصحاب أَصم، از اصـحاب ابـوعلی حامـد بن محمـد رفـاء (۳۵۶ه/۹۶۶م) (ذهبی، داوودی، همـان؛ صـریفینی، ۱۴۰۹ ق: ۲۵۳)، ابـن مَحمِش زَیـادی شـافعی نیشـابوری ادیـب (۳۱۷ه/۹۲۹م) (ذهـبی، داوودی، همـان)، ابوإسـحاق اسـفراینی (۴۱۸ه/۱۰۲۷م) (اسـفراینی، ۱۳۷۴ق: ۱۰۰) و ابومنصـور ایوبی (۴۲۱ه/۱۰۳۰م)- شـاگرد معروف ابن فـورک که کلاـم اشـعری را به اسـفراینی آمـوخته اسـت (اسـفراینی، ۱۳۷۴ ق: ۱۷۵) می تـوان نـام برد. اسـتاد دیگر ایشـان پـدر همسـرش عبـد القـاهر بغـدادی (۴۲۹ه/۱۰۳۷م) صاحب کتاب الفرق بین الفرق است (داوودی، سبکی، همان). اسـفراینی که شاگرد برجسته محافل درسـی او بوده (ابن عساکر، ۱۳۴۷ق: ۲۵۳) در کتابش التبصـیر، بغدادی را یگانه زمانه اش در تمامی علوم و معارف دانسـته که با نثری زیبا در همه این علوم تصنیفاتی به یادگار گذاشته است (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۱۷۵).

اسـفراینی در نیمه دوم قرن پنجم، سالیـانی در تـوس به تـدریس و پرورش طالبـان علـوم دینی مشـغول بوده است (صـریفینی، همـان: ۸۱۲). ابوالفتـح حـاکم ارغیانی (۴۹۰ه/۱۰۹۶م) (سـبکی، ۱۳۸۶ق، ۴: ۳۹۲)، ابوحامـد غزالی (۵۰۵ه/ ۱۱۱۱م) (ابن عسـاکر،۱۳۴۷ق: ۲۹۱) و ابوالقاسم مرزبان نیشابوری (۵۳۳ه/۱۱۳۸م) (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۱۷: ۴۰۱) از معروف ترین شاگردان او در نیشابور بوده اند.

اسـفراینی از علمای پرنویس نیست، لیکن آثاری چنـد از وی گزارش شـده است. نخستین اثر او التفسـیر الکبیر (داوودی؛ صـریفینی؛ ذهبی؛ ابن عساکر؛ همان) که با عناوین تفسیر الکتاب الکریم (کوثری، ۱۳۷۴ق، مقدمه التبصیر: ۱۱) یا تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم (حاجی خلیفه، بی تا، ۱: ۲۶۸) شناسانده شده و از نخستین تفاسیر زبان فارسی است.

الأوسط کتـابی به زبـان فارسـی از ایشان است که به منظور جمع آوری نکات علمی بزرگان و دانشـمندان اهل سـنت و جماعت در دانش هـای کلاـم، تفسیر، فقه، ملـل و نحل و... به رشـته تحریر درآمـده است که (اسـفراینی، ۱۳۷۴ق: ۲۹، ۱۵۲و ۱۶۴) امروزه در دسترس نیست.

کتـاب دیگر اسـفراینی التبصـیر فی الـدین است. نـام کامل این کتاب التبصـیر فی الـدین و تمییز الفرقه الناجیه من الفرق الهالکین می باشد که برخی آن را به صورت التبصیر فی الدین و ذکر مقالات

ص: ۵۷

المخالفین ثبت کرده اند(سبکی، ۱۳۸۶ق، ۱: ۲۹۰). هـدف اسـفراینی از نگـارش التبصـیر تـدوین کتاب جامعی است که بین حق و باطل را تفکیک کنـد و دلایل هر یک را بیان نماید. به اعتقاد او این هدف با روشن شدن بدعت ها و نقایصـی که دامن گیر اسـلام شده تأمین می شود.

پس بایـد تلاش کرد دیـدگاه هـای فرق و ادیـان گونـاگون را به دست آورد و آراء نـاصواب آن هـا را باطـل نمود تا برای خواهان حقیقت در امر دین، مسـیر تحقیـق و دست آوری یقین همـوار گردد و از آن سـو شـبهات مخالفـان هم اثری در اعتقـادورزی ایشـان نگذارد (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۲۳).

به غیر از قرآن و احـادیث که در همه جـای این کتاب اسـتفاده شـده، مهم ترین منبع مورد اسـتفاده اسـفراینی اثر اسـتادش الفرق بین الفرق بوده است؛ هر چند ایشان در صورت و سیرت کتاب تا اندازه ای متفاوت از بغدادی عمل کرده که به نمونه هایی از آن اشاره می شود؛ برای مثال کتاب بغـدادی در پنـج فصل و التبصـیر در پانزده فصل تنظیم شده و شاید این کار به دلیل اهمیتی بوده است که برخی از این فرق در نظر اسـفراینی داشـته انـد؛ به طوری که در التبصـیر فصـل مسـتقلی را برای فرقه کرامیه می بینیم که حضوری پر قـدرت در منطقه خراسـان داشـته ولی در الفرق نیست. همچنین فرقه نجـاریه و بـاطنیه نیز که در منطقه جغرافیایی زنـدگی اسـفراینی حضور فکری داشته اند، در التبصیر سامانه ای جدا گانه برای خویش رقم زده اند.

تفاوت دیگر این دو کتاب در این است که هر چند اسـفراینی تمایلی برای ورود تفصـیلی به مباحث ندارد، لیکن فصل مستقلی برای فرق غیر اسـلامی گشوده که در الفرق چنین فصلی وجود ندارد؛ همچنین اسفراینی برخلاف استادش چندان اهمیتی برای نشان دادن منـابع گفتـار خـویش نـدارد و شایـد دلیـل رفتـارش این بـوده که خواسـته به دور از اجمـال و تفصـیل، سـخن گویـد و از پر گویی و درازنویسی پرهیز نماید (همان: ۲۴).

این کتـاب در قـالب یـک پیش گفتار و پانزده فصل به رشـته تحریر درآمـده است. پیش گفتار شامل مختصـری از عقایـد اهل حق، حدیث افتراق امت و اقوال مختلف عالمان در این زمینه است. اختلاف های پس از رسول اکرم۶و نقش خلفا در حل این اختلاف ها و مسائلی که منجر به ظهور برخی از فرق گشـته در این فصل بیان شده است. وی در فصل دوم کتاب از چگونگی تقسیم بندی امت اسـلام و حـدیث تفرقه به اجمـال سـخن گفته و از فصل سوم تا دوازدهم، عقایـد فرقه های مختلف را بیان می کنـد. ایشان در فصـل سیزدهم به توصـیف فرقه هـایی پرداخته که آنهـا را از اسـلام خـارج می دانـد و بسـیاری از فرقه های غلات و نیز برخی از فرقه های خوارج و معتزله در این فصل قرار گرفته انـد. فصل چهاردهم نیز به عقاید و ادیان قبل از اسـلام همچون بت پرسـتان، مجوس، یهود، نصاری و سوفسطائیان اختصاص یافته است. اسفراینی در فصل

ص: ۵۸

پانزدهم که بخش پایانی است به اثبات و بیان عقاید اهل سنت و جماعت پرداخته که حجم قابل توجهی از کتاب را به خود اختصاص داده است. او در این فصل تلاش می کند به طور نامحسوس بین اشاعره و اهل حدیث را تلفیق کرده و همه را با عنوان اهل سنت و جماعت بخواند (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۱۶۷). به همین دلیل اشاعره در این دوران سخت به دنبال دست یازی به آن هستند؛ هر چند که اصطلاح «اهل سنت» اگر چه خوارج، اهل حدیث، معتزله، اشاعره و ماتریدیه را شامل می شود اما اصطلاح «جماعت» در کنار «اهل سنت» معتزله و خوارج را از دایره اهل سنت بیرون و تنها به اهل حدیث و اشاعره محدود می کند. اسفراینی می کوشد تا نشان دهد میان پندار اشاعره و اهل حدیث فاصله ای نیست.

روش شناسی اسفراینی در بررسی فرق اسلامی

اشاره

مبنای کتاب التبصیر در نشان دادن فرقه های مختلف اسلامی اعتماد بر حدیث افتراق امت(۱) است. به نظر می رسد این مبنا برای نخستین بار در کتاب های فرق و مذاهب، از سوی بغدادی در الفرق بین الفرق بیان شده است. بر طبق این حدیث از بین امت اسلامی یک فرقه نجات یافته و دیگر فرقه ها اهل آتش خواهند بود. چگونگی اَسناد این حدیث در منابع شیعه و سنی، محتوای حدیث و اختلاف های عبارات وارد شده در منابع مختلف، اشکال های محتوایی مربوط به حدیث مثل عدم انطباق با واقعیت خارجی و... مباحثی است که در این نوشته مجال طرح نمی یابد؛ اما چه این حدیث درست باشد و چه نادرست، مبنای تنظیم کتاب التبصیر اسفراینی است. بر همین اساس او امت را در یک نگاه کلی به دو گروه عمده تقسیم می کند؛ دسته ای مسلمان و جزو امت اسلام هستند و گروهی دیگر از دین اسلام خارجند ولی به اسلام انتساب دارند. اسفراینی معتقد است این روایت ناظر به امت اسلام است و ارتباطی با منسوبین به اسلام (اهل بدعت) ندارد. وی معتقد است عالمان محقق بر این باورند که این هفتاد و سه فرقه در این دوران وجود دارند. ایشان هفتاد و سه فرقه مسلمان را به شکلی سامان داده تا امت اسلامی را در قالب ده کلان فرقه و هر کلان فرقه را در چندین فرقه کوچکتر قرار داده باشد.

ص: ۵۹

۱- . (...افتقرت الیهود احدی و سبعین فرقه وافتقرت النصاری اثنین وسبعین فرقه وافترق امتی ثلاثاً و سبعین فرقه کلهم فی النار الا واحده ...).

اسامی ده کلان فرقه معرفی شده از سوی اسفراینی و تعداد فرقی که ذیل هر یک شماره شده را می توان در جدولی که در ادامه می آید مشاهده نمود.

امتکلان فرقهفرقه هاتعداد گروه ها (فرقه ها) هر فرقه

امت اسلام (۱۰ کلان فرقه و در مجموع ۷۳ فرقه)روافض (۲۰ فرقه)زیدیهسه فرقه

کیسانیهدو فرقه

امامیهپانزده فرقه

خوارج (۲۰ فرقه)محکمه أولییک فرقه

أزارقهیک فرقه

نجداتیک فرقه

صفریهیک فرقه

عجاردهسیزده فرقه

أباضیهسه فرقه

معتزله (۲۰ فرقه)بیست و دو فرقه اند که البته بیست فرقه محسوب می شوند(۱)

مرجئه (۷ فرقه)مرجئه قدریهیک فرقه

مرجئه جهمیهیک فرقه

مرجئه ای که نه جبری هستند و نه قدریپنج فرقه

بکریهیک فرقه

نجاریهده فرقه اند که همه یک فرقه محسوب می شوند

ضراریهیک فرقه

جهمیهیک فرقه

کرامهسه فرقه اند که همه یک فرقه محسوب می شوند.

اهل سنت وجماعت از اصحاب حدیث و رأی

اما آنچه در این تقسیم بندی مهم است، ابتدا ملاکی است که اسفراینی در مرحله نخست برای تقسیم امت به مسلمان و غیر مسلمان به کار بسته است، سپس نشان دادن معیار و ملاک افتراق در درون جامعه اسلامی برای نشان دادن ده کلان فرقه و در مرحله آخر ملاک افتراق فرقه ها از یکدیگر است.

ص: ۶۰

۱- . دلیل این اقدام به ملاک او در افتراف فرقه ها باز می گردد که در ادامه از آن بحث خواهیم کرد.

۱. معیار مسلمانی و نامسلمانی برای تقسیم امت

اطلاعات ارائه شده از سوی اسفراینی به ویژه در خلال مباحث فصل سیزدهم نشان می دهد که وی سه ملاک اصلی را برای خروج از دایره اسلام پیش رو می نهد؛ سه ملاکی که اگر فرقه ای معتقد به یکی از آنها باشد، از زمره مسلمانان خارج می شود و عبارتند از: حلال شمردن محرمات، (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۳۰) قائل شدن به مقام الوهیت برای ائمه یا هر فرد دیگری و انکار ضروریات دین و نسخ احکام (همان: ۱۰۹ – ۱۱۳). بر همین اساس اسفراینی فرقه های بیانیه، صفیریه، منصوریه، جناحیه، خطابیه و حلولیه را در زمره مسلمانان شمارش نکرده است؛ چرا که همه آنان قائل به الوهیت هستند (همان: ۳۰). میمونیه خوارج نیز به دلیل این که ازدواج با دختران خویش را مباح می دانند جزء فرق مسلمین دانسته نشده و همچنین یزیدیه به علت اعتقاد به نسخ شریعت اسلامی از شمارش مسلمانان خارج شده است (همان: ۳۰ و۱۲۳).

اسفراینی در مقام مصداق یابی نامسلمانان، غلات را مدنظر قرار می دهد تا حکمی چون نامسلمانی برای آنان اقامه نماید. او اگر چه تعریف مشخصی از غلو ارایه نکرده اما با چینش فرقه هایی که به غلو متهم شده اند و استخراج عقاید آنان، می توان مشخصه های خاص و مشترک فرق غالیان را پیدا نمود.

او در فصل سیزدهم به ظاهر، هفده فرقه اما در عمل، بیست و چهار فرقه غالی را نام می برد و به ذکر آیین، روش و اعتقادهای آنها می پردازد. وجوه مشترک بیشتر این فرق، به اعطای مقام الوهیت به یک فرد باز می گردد. همچنین وی در برخی موارد فرقه هایی را به دلیل اعتقاد به مقام نبوت یک فرد خاص، غالی خوانده است. دلیل غالی خواندن این فرقه ها از این جهت است که در نظر اسفراینی نبوت مقامی است که خاستگاه و منشأ آن همان مقام الوهیت است. همچنین اعتقاد به نسخ و حلال شمردن محرمات و ارتکاب آنها نیز در نگاه اسفراینی از خصایص غلات شمرده می شود(همان: ۱۰۸ – ۱۱۴).

۲. مبنا و ملاک افتراق در کلان فرقه ها

اسفراینی در ابتدای کتاب تلاش می کند به خواننده نشان دهد که اوضاع جامعه اسلامی در زمان ابوبکر و عمر بدون اختلاف بوده و بیشتر این اختلاف ها در اواخر دوران عثمان آغاز شده و در زمان حضرت امیر۷به اوج خود رسیده و پس از آن ادامه پیدا کرده است(همان: ۲۲ به بعد).

ص: ۶۱

بازنگری این اختلاف ها به لحاظ جنس و موضوع در به دست آوردن ملاک جداسازی کلان فرقه ها مفید است. حال این پرسش ها مطرح است که این اختلاف های فرقه ساز فقهی بوده یا اعتقادی و یا هر دو؟ اگر اختلاف در مسائل کلامی و اعتقادی زمینه ساز بروز فرق اسلامی است، آیا اختلاف در مسائل اصلی مانند توحید، امامت، عدل و . . . ملاک است یا اختلاف در اعم مسائل کوچک و بزرگ؟

اسفراینی در مقام پاسخ به این پرسش ها معتقد است که وجود اختلاف در جامعه اسلامی خطرساز نیست؛ مگر این که در حوزه اصول دین باشد (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۲۶). او اختلاف فقهی فقها را از آن جهت که اختلاف در فروع دین است موجب به وجود آمدن فرقه های مختلف در امت اسلامی ندانسته (همان: ۳۱) و دیدگاه های مختلف نحله های فقهی اهل سنت را در عین یک پارچگی عقاید ایشان شاهد گفتارش می داند (همان: ۱۶۴). در این معنا، ملاک نانوشته اسفراینی برای افتراق ده کلان فرقه اصلی، اختلاف آنها در اصول دین است. اما اهمیت این ملاک را هر چند می توان در فرق خوارج، معتزله و مرجئه نشان داد ولی از سوی دیگر کلان فرقه روافض نمونه ای بارز از عدم رعایت همین معیار است. پیشتر در فصل نخست کتاب دیدیم که در نگاه اسفراینی امامت از اصول دین قلمداد نمی شود (همان: ۲۶)؛ پس به طور طبیعی اختلاف در امامت نمی تواند ملاک افتراق باشد ولی ایشان در تقسیم روافض بر خلاف این مورد رفتار کرده و روافض را با نشان اختلاف در موضوع فرعی تقسیم نموده است. در ادامه، ضمن بحث از معیار امامی بودن از نگاه اسفراینی این موضوع را به خوبی خواهیم یافت.

۳. ملاک افتراق در فرقه های ذیل هر کلان فرقه

اسفراینی هرچند امت اسلامی را در قالب ده کلان فرقه قرار داده اما هر یک از کلان فرقه ها، فرق گونا گون دیگری را در دل خویش گنجانده اند. حال این پرسش مطرح است که ملاک انشقاق درون فرقه ای کلان فرقه ها چیست و بر چه پایه ای خوارج، معتزله و روافض به فرقه های مختلف تقسیم شده اند؟

بررسی ها نشان می دهد که اسفراینی مسأله تکفیر را عامل تفرقه درون فرقه ای می داند و تا زمانی که دو فرقه از یک کلان فرقه به تکفیر یکدیگر نپرداخته باشند حتی اگر به اسامی مختلف نام گرفته و معین شده باشند نیز یک فرقه محسوب می شوند. شواهد این ادعا را در چند جای التبصیر می توان یافت؛ برای نمونه او می نویسد:

. . . الحقائقیه و الاسحاقیه والطرائقیه یعدون فرقه واحده لان بعض فرقهم لایکفر بعضاً (همان: ۳۱).

ص: ۶۲

یا در دیدگاه های معتزله می گوید:

وعشرون منهم القدریه المعتزله، کل فریق منهم یکفر سائرهم (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۳۰).

همچنین در فصل پانزدهم کتاب می نویسد:

و منها اهل السنه، مجتمعون فیما بینهم، لا یکفربعضهم بعضاً و لیس منهم الخلاف یوجب التبری و التکفیر... و ما من فریق من فرق المخالفین الا و فی ما بینهم تکفیر و تبری و یکفر بعضهم بعضا کما ذکرنا فی الروافض (همان: ۱۶۸).

توجه داشته باشیم که او برای همین ملاک و معیار، روافض را مثال زده و تلاش نموده مسأله تکفیر را در مورد روافض هم نشان دهد، بنابراین می نویسد:

واعلم ان الزیدیه والامامیه منهم یکفر بعضهم بعضاً والعداوه دائمه... (همان: ۴۳).

در مورد فرق زیدیه نیز بیان می کند که:

واعلم ان السلیمانیه والابتریه یکفرون الجارودیه منهم، لتکفیرهم ابابکر وعمر ومن تابعهما من الصحابه (همان: ۳۳).

تذکر این نکته، اگرچه در ادامه به تفصیل خواهد آمد، اما باید بدانیم که اسفراینی در هیچ جا گزارشی از تکفیر فرق امامیه توسط یکدیگر نداده است. در این صورت امامیه در التبصیر نباید به فرقه های مختلف تبدیل شده باشد، حال آن که امامیه در کتاب اسفراینی، عنوانی است که در درون خوش فرقه هایی را قرار داده است.

شیعه امامیه در التبصیر

الف. واژه شناسی شیعه امامیه

اشاره

نگاهی به کتاب التبصیر نشان می دهد که اسفراینی از شیعه امامیه با نام های مختلفی مانند رافضی، امامی، قطعی و اثنی عشری یاد کرده است؛ البته شناسایی تصویر امامیه مرهون بازخوانی اصطلاحات پیش گفته است و نکته قابل توجه، به کارگیری کلمه شیعه در این کتاب است که در ادامه بررسی می شود.

۱. شیعه

شیعه به معنای اصطلاحی در هیچ جایی از کتاب التبصیر به کار نرفته و به همین دلیل نمی توان تعریفی از آن در این کتاب پیدا نمود. با این حال تنها کاربرد این واژه، ضمن روایتی است

ص: ۶۳

که ابن عمر از رسول خدا۶ نقل کرده که فرموده اند:

«یا علی تکون انت فی الجنه، وشیعتک یکونون فی الجنه. وسیکون بعدی قوم یدعون ولایتک، یدعون الرافضه، فان وجدتهم فاقتلهم فانهم مشرکون(۱)؛ یا علی تو در بهشت خواهی بود و شیعیان تو نیز چنین انـد. بعـد از من قومی خواهـد آمـد که مـدعی ولایت تو هستند و به رافضی مشهورند. اگر به ایشان برخورد کردی آنان را به قتل برسان؛ چرا که مشرکند» (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۴۴).

اسفراینی با دیده قبول به این روایت می نگرد و به نظر می رسد عدم استفاده او از کلمه شیعه در این کتاب با توجه و عنایت ویژه ای بوده است. این احتمال از آن جهت است که نویسنده در مرحله نخست تلاش می کند معایب فرقی را که گمراه می داند مطرح کند و به شبهات آن ها پاسخ دهد و در مرحله دوم حقانیت و رستگاری اهل سنت و جماعت را به کرسی اثبات نشاند (همان: ۲۳). از سوی دیگر در این روایت، شیعیان علی بن ابی طالب۷ گروهی رستگار و اهل بهشت معرفی شده اند، در حالی که نویسنده چنین گروهی را رستگار نمی دانـد. او برای حل این دوگانگی، ادامه روایت را به یاری می طلبـد و شیعیان اهل بهشت را به زمان رسول اکرم ۶ منحصر می داند. وی کسانی را که بعد از رسول خدا۶ از ولایت حضرت امیر۷ دم می زنند رافضی می خواند تا بار معنایی ای که از این روایت استیفاد می شود، شامل گروه موسوم به شیعه نگردد.

عملکرد اسفراینی هرچنـد با هدف او در رستگار نشان دادن اهل سنت و جماعت همسو است اما محذور دیگری را برای نویسنده رقم می زنـد؛ چرا که پـذیرش این روایت به این معنـا خواهـد بود که به لحـاظ تاریخی گروهی به نام شیعه در عصر حضور رسول خدا۶ حضور داشته اند که دنباله روی از امام علی۷را مرام خویش دانسته و در این زمینه ایشان را ممتاز و متمایز از دیگر صحابه می دانستند. گویی این داده تاریخی به این واقعیت اشاره می کند که خاستگاه تشیع به معنای رهروی از حضرت علی۷ از زمان رسول خدا۶ معنا داشته است و البته همـان طـور که در ادامه نشـان داده خواهـد شـد این پنـدار بـا نظر اسـفراینی در مورد خاسـتگاه تشـیع ناسازگار است؛ زیرا او شیعه را گروهی انحرافی می داند که پس از حضرت رسول۶ رخ نمایانده است.

مشـکل دومی که پذیرش این نقل برای اسـفراینی به ارمغان می آورد این است که وی رسـتگاری را منحصر به اهل سنت و جماعت می داند؛ حال آن که این روایت، گروه و معیار دیگری را هم برای اهل نجات معرفی می کند. این توقع، طبیعی است که عملکرد او در قبال این مشکل رستگار نشان دادن اهل سنت و جماعت باشد. دلیل این رستگاری از نگاه وی محبت ورزی

ص: ۶۴

۱- . متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ۱۱: ۳۲۴.

و ولایت پذیری جریان اهل سنت و جماعت از خلفا و صحابه است و از نظر او کسی که عداوت صحابه را در دل دارد، نمی تواند دوستدار صحابه و علی۷ باشد و به همین دلیل آنها را روافض می نامد (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۴۳ – ۴۵).

۲. روافض

روافض در کتاب التبصیر، عنوانی است که کلان فرقه های زیدیه، کیسانیه و امامیه را به دنبال نام خویش قرار می دهد (همان: ۳۲). بررسی کاربرد این کلمه در کتاب نشان می دهد که کلمه رافضی/ روافض از نوعی آشفتگی مفهومی رنج می برد. این اتفاق از آن جهت است که نویسنده به طور رسمی تعریف و وجه اشتراک سه کلان فرقه بالا که تحت عنوان رافضی هستند را به دست نداده و البته خواننده اثر، خود موظف است این دریافت را با توجه به شواهدی که هر کدام نوعی قبض و بسط را در این معنا دارند، بیابد که به نمونه هایی از این شواهد اشاره می نماییم؛

اسفراینی در خصوص دلیل نامیده شدن فرقه زیدیه به رافضه گفته است که: بیعت کنندگان با زید به جرم اظهار این که علی بن ابیطالب۷ به نیکویی درباره خلفا سخن می رانده، بر او شوریدند و او را کنار نهادند و به همین سبب رافضه نام گرفتند (همان: ۳۰).

او در بیان دوم با قبول اعتقاد ابوادریس مفسر، ذیل آیه ۹۲ سوره فتح می گوید: «از ظاهر این آیه چنین برمی آید که روافض کافر ند؛ چرا که در قلوب آنها بغض و عداوت صحابه وجود دارد». به نظر اسفراینی این پندار نه تنها در مورد روافض بلکه در مورد هرکسی که از صحابه بغض و عنادی داشته باشد صدق می کند (همان: ۴۴).

نمونه سوم، نقلی است که در آن حضرت علی۷مشخصه های روافض را از پیامبر جویا می شوند و رسول اکرم ۶ در پاسخ می فرمایند: لا یکون لهم جمعه ولاجماعه ویشتمون ابابکر و عمر(۱) (همان: ۴۴) که در این بیان از شماتت ابوبکر و عمر به عنوان مشخصه روافض یاد شده است.

در نمونه ای دیگر به نقل از پیامبر۶ می نویسد: «در آخرالزمان گروهی خواهند آمد که مشخصه های ظاهری خاصی دارند و نامشان روافض است. این دسته، از اسلام دوری جسته اند و باید ایشان را کُشت؛ چرا که حکم آنان حکم مشرک است»(۲) (همان: ۴۴).

ص: ۶۵

۱– . متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ۱۱: ۳۲۴.

۲– . حنبل، احمد، ۱۴۰۳ق، ۱: ۴۱۷؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ۱۲: ۲۴۲، رقم۱۲۹۹۷.

اما اگر در دو نمونه پیشین، رفض ناظر به خلفا و شیخین باشد، باید توجه داشته باشیم که در این تعبیر، روافض از اسلام روی گردانده اند؛ نه از خلفا و صحابه. پس با توجه به مجموعه این شواهد و گفتار، رافضی کسی خواهد بود که نه تنها از عمر و ابوبکر به خوبی یاد نمی کند بلکه عداوت و بغض آن دو را در دل دارد و آنها را مورد شماتت قرار می دهد.

همان طور که دیدیم در معنای رفض، بیزاری و دوری از خلفا به عنوان محور این مفهوم تلقی می شد، اما این ملاک برای تمامی فرق روافض رعایت نشده است؛ برای نمونه اسفراینی زیدیه را جزء روافض قرار می دهد اما از بین فرق زیدیه، تنها جارودیه را قائل به کفر خلفا می داند و دو فرقه سلیمانیه و ابتریه را از گروه هایی معرفی می کند که به امامت ابوبکر و عمر اعتقاد دارند (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۴۳). اما با توجه به این که رافضی باید از ابوبکر و عمر دوری جوید پس چگونه دو فرقه ای که به امامت ابوبکر و عمر قائل هستند، رافضی خوانده شده اند؟ گویی انتخاب نام رافضی برای فرقه هایی که اسفراینی از آنها با عنوان رافضی یاد می کند، مانع اغیار نیست.

۳. امامیه

امامیه عنوان عامی است که اسفراینی بر پانزده فرقه مختلف از روافض قرار داده است. هر چند او معین نمی کند چگونه و تحت چه ضابطه ای این پانزده گروه را امامیه نامیده است. نقطه مشترک این گروه دوری جستن از ابوبکر و عمر است و به همین دلیل رافضی نام گرفته اند؛ اما ملاک امامی بودن ایشان و تعریف او از امامیه مبهم و نانوشته است. شاید بتوان با بررسی مجموعه اعتقادهای امامیه در التبصیر ادعا کرد که به نظر اسفراینی، امامیه فرقه ای هستند که تمامی گونه های آن به امامت حضرت امیر تا امام صادق۷ معتقد ند (همان: ۳۸ تا۴۳). گویی مسأله امامت ویژگی مشترک تمامی فرق امامیه است که نه تنها در امامیه بلکه در تمام فرق روافض مورد توجه نویسنده بوده است.

۴. قطعیه

قطعیه نیز مانند امامیه از اصطلاحاتی است که در التبصیر بر بسیاری از گروه هایی که امامی معرفی شده اند اطلاق گشته است. در این کتاب قطعیه گروهی معرفی شده که به وفات موسی بن جعفر۷ اطمینان و یقین داشته و معتقدند که مهدی منتظر(عجل الله تعالی فرجه الشریف)، فرزند محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی الرضا ابن موسی الکاظم۷ است (همان: ۲۴). اختلاف در فوت یا عدم فوت امام کاظم۷ فرق مختلفی را در تاریخ شیعه به وجود آورد.

ص: ۶۶

۵. اثنی عشریه

اسفراینی این اصطلاح را عنوان دیگری برای فرقه قطعیه می دانـد؛ چرا که معتقدند امام منتظر، دوازدهمین فرزند علی بن ابیطالب۷ است (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۲۴). یـادآوری این نکته لازم است که امامیه، امام منتظر۷ را یازدهمین فرزند حضرت امیر۷ می دانند، در حالی که اسفراینی ایشان را دوازدهمین فرزند حضرت علی۷ شمرده است.

ب. پیدایش شیعه

پرسش از پیدایش یک فرقه و سیر تاریخی آن از نخستین پرسش هایی است که تحقیقات معاصر در عرصه فرقه نگاری توجه قابل ملاحظه ای نسبت به آن دارد. این مطلب را با نگاهی به آثار سده های معاصر و بحث از خاستگاه پیدایش خوارج، معتزله، مرجئه، شیعه و ... به خوبی می توان دریافت. امروزه ده نظریه در موضوع پیدایش شیعه و گسترش تاریخی آن مطرح است که ارائه دهندگان آن بسیاری از نویسندگان و محققان قدیم و جدید مسلمان و مستشرق بوده اند (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۵ – ۳۰).

یکی از رایج ترین دیدگاه ها در موضوع پیدایش شیعه، بازگرداندن ریشه و اندیشه شیعه به یهود است. این رویکرد ادعای خود را از رهگذر فردی به نام عبدالله بن سبا دنبال می کند؛ ولی فردی یهودی تبار است که با اقتباس پاره ای آموزه ها و افکار یهودی و التقاط آنها با برخی از تعالیم اسلام، مذهب شیعه را پدید آورده است. در میان خاور شناسان تنها کیتانی نقش اعتقادی ابن سبا را بین شیعیان انکار کرده (بدوی، ۱۳۷۴: ۳۲ – ۳۶) و لوی دلاویدا، یهودی بودن او را مورد پرسش قرار داده است (همان: ۳۱ – ۳۲). در مقابل، کسانی همچون فریت لندر در ابتدا تلاش کرده که نشان دهد ابن سبا، یهودی بوده و سپس سعی نموده اثبات کند که شیعه توسط همین مرد یهودی به وجود آمده است (همان: ۲۴ – ۳۰).

نظریه بازگرداندن اندیشه شیعه به یهود ریشه در گزارش هایی دارد که نمود هایی از آن را نه تنها در کتب تاریخی (طبری، ۱۳۵۸، ۳: ۳۷۸، حوادث سال ۳۵) بلکه در منابع ملل و نحل، مانند التنبیه و الرد و الفرق بین الفرق می توان یافت(ملطی، ۱۳۸۸ق: ۱۸– ۱۹؛ بغدادی، بی تا: ۲۱ و ۲۳۳؛ شهرستانی، بی تا، ۱: ۱۷۴).

اسفراینی مسیری مانند هم کیشان خود در معرفی خاستگاه شیعه برگزیده است. او آغاز شکل گیری شیعه را به سبائیه ای نسبت می دهد که پس از خلفای سه گانه و در زمان حضرت علی۷شکل گرفته

ص: ۶۷

بودند (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۲۳). وی سبائیه را پیروان عبدالله سبا معرفی نموده که از غلات روافض شمرده می شوند و تنها به اسلام منسوبند (همان: ۱۰۹). در تعریف اسفراینی، ابن سبا مردی یهودی تبار است که در لباس اسلام به تخریب دین و فریب مسلمانان پرداخته است (همان: ۱۰۸). او از ارائه هرگونه گزارشی که زمینه ساخت فرضیه های سیاسی برای پیدایش شیعه را رقم بزند اجتناب می کند و به گونه ای از خلافت و جانشینی رسول اکرم۶ سخن می راند که از ساخت و پرداخت چنین تئوری هایی جلوگیری کرده باشد. این نکته را به آسانی می توان از تلاش بسیار او برای فرعی نگاشتن مسأله امامت در سراسر کتاب دریافت (همان: ۲۶).

ج. فرقه شناسی شیعه امامیه

همان طورکه پیشتر دیدیم اسفراینی کلان فرقه روافض را در قالب سه عنوان به نام های زیدیه، کیسانیه و امامیه سامان دهی کرده است. از سوی دیگر وی در مواضعی از التبصیر غلاتی را نام می برد که به غلات روافض شهره اند و تنها به اسلام انتساب دارند و از نظر اسفراینی به صورت ذیل قابل تقسیم هستند؛

روافضمسلمانزیدیهدر قالب سه فرقه

کیسانیهدر قالب دو فرقه

امامیهدر قالب پانزده فرقه

غیر مسلمان (منسوب به اسلام)غلات روافضدر قالب هفده فرقه

اعتقادهای ارائه شده از فرق مسلمان روافض نشان می دهد که مسأله امامت مهم ترین مسأله ای است که از بین اعتقادهای شیعه بیشتر از همه به آن پرداخته شده است. گویا ایشان ناآگاهانه اساسی ترین مسأله روافض را اختلاف آنها برسر امامت دانسته و از همین رو بیش از هر اعتقادی به گزارش دهی از این اختلاف پرداخته است.

مجموعه اعتقادهای زیدیه نشان می دهد که اینان به امامت حضرت امیر۷، امام مجتبی و سیدالشهداء۷ اعتقاد دارند و برآنند که پس از سیدالشهداء۷ امامت به صورت شورایی در نسل ایشان قرار دارد (همان: ۳۲ – ۳۴) که البته این ادعا معلوم نیست تا چه اندازه مستند باشد؛ چرا که زیدیان بیش از همه به امامت هر فردی از اولاد فاطمه زهرا۳ چه حسنی و چه حسینی معتقدند و انحصار آن در اولاد سید الشهداء۷را بر نمی تابند.

ص: ۶۸

بررسی ها نشان می دهد که تمامی فرق کیسانیه قائل به امامت محمد بن حنیفه بوده اند و این اعتقاد را هم می توان ملاک کیسانی بودن از نگاه اسفراینی دانست.

مجموعه اعتقادهای امامیه هم نشان می دهد که انواع فرق آن به امامت حضرت امیر تا امام صادق۷معتقد ند (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۳۸ –ا ۴۳). به طوری که برای این گروه رافضی نیز، مسأله امامت ویژگی مشترک تمامی فرق به حساب می آید. حال می توان ادعا نمود که امامت مسأله ای است که اسفراینی فرق روافض را دور آن جمع کرده و به طور اساسی جدا شدن این گروه از امت اسلام را به دلیل اختلاف در همین مسأله معرفی می کند. از سوی دیگر مؤلف اصرار دارد که امامت مسأله ای فرعی و در زمره مسایل فرائض شمرده می شود و روافض هم بر پایه همین مسأله شکل گرفته اند؛ البته اصل (همان: ۲۶) مسائل فرعی طوری است که اختلاف در آن، موجب تکفیر و تفسیق نخواهد شد؛ زیرا (همان: ۳۱) به نظر اسفراینی، کلان فرقه ها باید بر اساس اختلاف در اصول، از امت جدا می شدند. این نکته نیز حائز اهمیت است که فرق اثنی عشریه، قطعیه و اسماعیلیه هر کدام گروه هایی جداگانه هستند که در دل امامیه قرار گرفته اند؛ البته دو عنوان نخست اگر چه نام دیگری برای امامیه بوده اما اسماعیلیه مانند زیدیه فرقه ای در عداد امامیه است لیکن اسفراینی این گروه را در زمره امامیان قرار داده است.

د. باورها و اعتقادهای امامیه

اسفراینی در دو مرحله اعتقادهای امامیه را به تصویر کشیده است؛ اعتقادهایی که تمامی فرق امامیه به آن معتقدند و باور هایی که مخصوص فرقه ای خاص است. در مورد باور های عمومی امامیه در التبصیر چنین گزارش شده که این فرقه تمام صحابه را کافر می دانند و به اعتقاد ایشان قرآن واقعی غیر از قرآنی است که در بین مردم وجود دارد؛ زیرا قرآن موجود توسط صحابه تحریف شده است. امامیه معتقدند که امامت حضرت علی۷ در قرآن، منصوص بوده اما توسط صحابه حذف گشته است. در این معنا، امامیه محلی برای اعتماد به قرآن و احادیث مروی از رسول اکرم۶ باقی نمی گذارند؛ زیرا شریعت مسلمانان داستانی چون قرآن و سنت دارد که به نظر امامیه نمی توان به آن اعتماد نمود. این دسته منتظر امامی هستند که وی را مهدی خوانده و به قیام او معتقد می باشند (همان: ۴۳).

به نظر می رسد گزارش چنین اعتقادهایی برای امامیه، تهاجمی به الگوی روش شناسی امامیه باشد؛ چرا که مطابق گزارش پیشین، قرآن، روایات و احادیث مروی از رسول اکرم۶و اجماع مسلمانان برای امامیه قابل اعتماد نیست و به طور طبیعی امامیه هیچ یک از منابع اساسی معرفت دینی را باور ندارد.

ص: ۶۹

این مشکل روشی، ثمره خود را در مباحث معرفتی و اعتقادهای امامیه بروز داده است؛ به طوری که خواننده التبصیر به نیکویی باور می کند همین دوری جستن از منابع معرفت دینی، باعث شده اعتقاد به تشبیه و تجسیم بین بزرگان فکری امامیه رسوخ کند. به نمونه هایی از شواهد این مطلب در التبصیر اشاره می کنیم؛

اسفراینی، هشام بن حکم و پیروان او را در توحید به تجسیم متهم کرده است. به گفته او هشام بن حکم معتقد است خداوند هفت وجب طول دارد البته وجب در مقیاس خداوند او خدا را مانند نقره ای درخشان می داند که از تمامی جوانب می درخشد (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۴۲ و ۱۲۰).

بر همین روش نیز هشام بن سالم، خداوند را به انسان تشبیه کرده و برای خدا گوشت، خون، دست، پا، چشم، بینی، عقل و قلب قائل شده است. او صورت خداوند را همانند صورت انسان می داند و نیمی از بدنش را پر و نیمه دیگرش را خالی دانسته است. موهای خدای معرفی شده از سوی هشام بن سالم، سیاه رنگ و قلبش منبع حکمت معرفی گشته است (همان: ۴۲ و ۱۲۰).

بر پایه گفتار اسفراینی، زراره و پیروانش نیز خداوند را در ابتدا عالم و قادر نمی دانند و سپس او برای خویش علم، حیات، قدرت، اراده، سمع و بصر را می آفریند و واجد این صفات می شود (همان: ۴۲). این گروه جدا از حدوث این صفات برای خداوند معتقدند که تفاوتی بین این صفات در خداوند با همین صفات در مخلوقات وجود ندارد (همان: ۱۲۱) و به همین دلیل تشبیهی حساب می شوند.

گروه دیگر که اسفراینی آنان را تشبیهی تر از زراریه خوانده است یونس بن عبدالرحمن و همفکران او هستند. وی معتقد است که فرشتگان، خداوند را بر دوش می کشند؛ هرچند خداوند از آنان قوی تر است. او برای این اعتقاد به درنا(۱) مثال می زند که چگونه پاهای لاغر او هیکل بزرگش را حمل می کند (همان: ۴۳ و ۱۲۰).

اصحاب مؤمن الطاق(۲) نیز معتقدند که خداوند آن زمان دانا و عالم می شود که فعلی را انجام دهد. اما قبل از انجام آن فعل نسبت به آن دانا نیست. این برداشت از علم خداوند، شبیه کردن خدا به انسان ها است و این فرقه هم تشبیهی محسوب می شوند (همان: ۴۳ و ۱۲۱).

در این جا خواننده التبصیر با فصلی مواجه است که در آن دیدگاه های مشبهه، به تصویر کشیده شده است. او با تقسیم مشبهٌ، به مشبهٌ ذات و مشبهٌ صفات از فرقه هایی نام می برد که یا جزء

ص: ۷۰

۱- . درنا پرنده ای است بزرگ، با گردن دراز، دم نسبتاً کوتاه، بال¬های دراز و منقاری بلند و کلفت، و ظاهری شبیه لک لک که پاهایی نحیف و لاغر دارد.

۲- . منابع اهل سنت و التبصیر، از ایشان با عنوان شیطان الطاق یاد می کنند.

غلات روافض هستند و یا جزء امامیه، هشامیه، یونسیه، زراریه، شیطانیه و کرامیه قرار دارند.

پس طبیعی است قضاوت خواننده اثر این باشد که در عالم اسلام تنها روافض و به ویژه امامیه قائل به تشبیه و تجسیم هستند.

برای اسفراینی باور به تشبیه و تجسیم بین امامیه چنان برجسته است که ادعا می کند هر کس بین امت اسلامی چنین اعتقادی پیدا کرده، از امامیه و بزرگان او گرفته است. او اصل و اساس تشبیه و تجسیم را از یهود دانسته و می گوید روافض این اعتقاد را از یهود گرفته اند (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۴۲ – ۴۳). وی گزارش های متعددی از شباهت روافض به یهود ارائه می کند (همان: ۴۳ و ۴۴ و ۱۰۸ – ۱۰۹) تا نشان دهد این کلان فرقه در عرصه اعتقاد بسیار به یهود نزدیکند. او به تصریح، روافض را یهود امت اسلام می داند و البته این گفتار را برخاسته از فرمایش رسول اکرم۶ بیان می کند که ایشان شرّ روافض را از یهود و نصاری بیشتر خوانده و آنان را کافر، مشرک، ملحد و جعل کننده خرافات شمرده است (همان: ۴۴). روافض نزد او بدعت گذار بوده و در زمره اهل اهواء افرادی که از کتاب و سنت پیروی نمی کنند (همان: ۱۸۶) قرار می گیرند(۱). او معتقد است که این گروه به منظور رهایی از سختی شریعت، محرمات را حلال می کنند (همان: ۴۳) که این اعتقاد از مشخصه های غلات بود. روافض در نگاه او از هرگونه دانش و علمی بی بهره اند و به طور اساسی منشاء تمامی علوم، به اهل حدیث باز می گردد (همان: ۱۷۰ – ۱۷۶).

به راستی این گفته ها را تا چه اندازه می توان به امامیه منسوب دانست؟ تمام آثار شفاهی و مکتوب امامیان از ابتدا تاکنون، بر این نکته دلالت می کند که به کارگیری قرآن و روایات نبوی تا چه اندازه مورد استناد امامیان بوده است؟ این رفتار را حتی در ائمه معصومین امامیه:به خوبی می توان شاهد و ناظر بود. آیا اگر گزارش اسفراینی مبنی بر این که امامیه کتاب و سنت را مورد اعتماد نمی دانند و چنین استنادهایی در تراث کلامی و اعتقادی امامیه صحیح می بود چگونه می توانستیم استناد به متن مقدس را در فقه و کلام امامیه توجیه نمایم؟ از آن سو مقایسه اولیه و اجمالی منابع و مصادر امامیه و اهل سنت به خوبی بیان می کند که محتوای کدامین مصادر از گزارش ها و گفته های تشبیهی و تجسیمی رنج می برد. این از فنون جدل است که طرف مقابل را به اتهام خویش متهم نمایی تا از این طریق اتهام خویش را پنهان کرده و یا از قبح آن کاسته شود.

ص: ۷۱

۱- .اسفراینی اهل اهواء را به این صورت هم تعریف کرده است: «یفارقونهم فی الحقیقه عن الایمان و ان کانوا یلبسونهم فی ظاهر الحال همان: ۲۲».

اما تاریخ به درستی شـهادت داده که در عصـر حضور که اسـفراینی بزرگان اندیشمند امامی را در آن به تشبیه و تجسیم متهم نموده چه کسـانی به تشبیه و تجسـیم متهم بوده انـد و منـابع کـدامین فرق انبـاشتی از این چنین روایـات است؟ امروزه سامـانه روایت ها و اعتقادهای اندیشـمندان امامیه به خوبی نشان می دهـد که بر خلاف آن چه امامیه به آن متهم است، بزرگان این گروه اندیشـمندانی توحید مدار و به دور از اتهام هستند (اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶ –۱۳۰) از آن سو نظری کوتاه به برخی روایت های مورد قبول اهل سنت هم بی فایـده نیست که در آن از خنده، تکلم، انگشت، دست، پا و... برای خدا بسـیار سـخن به میان آمده است (حنبل، ۱۴۰۶: ۶۳ و ۱۶۶ و ۱۸۴ و ۲۰۹ و ...).

رابطه امامیه با پیامبر، ائمه معصومین:، صحابه و خلفا

در نگاه خواننده التبصـیر روافض از جانب پیامبر اسـلام۶ طرد شده اند (اسـفراینی، ۱۳۷۴ق: ۴۴ – ۴۵) و این گروه نیز ارزشـی برای روایت های پیامبر۶ قائل نیسـتند (همان: ۴۳). اینـان هرچنـد اهـل بیت: را امـام خود می داننـد اما به این معنا نیست که اهل بیت: هم خودشـان را به عنوان امام این فرقه قبول کرده باشـند. این مواجهه و ارتباط آن قـدر دور است که حتی منشأ روافض توسط حضـرت علی۷مطرود و عده ای از آنها توسط حضـرت سوزانده شدند (همان: ۲۷ و ۱۰۸). به نظر ایشان روافض برای آن که فضایـح خود را بدون حجت نگذاشـته و آنها را عاقلانه جلوه دهند، هر بدعتی را که به آن اعتقاد دارند به اهل بیت نسـبت می دهند (همان: ۴۵). به طوری که در نظر اسـفراینی، اسـتناد عقایـد به اهل بیت بار معنایی مثبتی دارد که نشان از عاقلانه بودن، حجت قلمـداد شدن و انکار نشدن آنها دارد و البته روافض هم سعی می کنند با انتساب اعتقادهای خویش به ایشان، از این معنا به نفع خود استفاده کنند.

اسـفراینی به اعتقادهای اهل بیت: اشاره ای نکرده است؛ جز آن که ایشان را از باورهای امامیه دور می دانـد (همان: ۴۵). وی نسبت به اهل بیت: دیدگاه قابل توجهی دارد؛ به طوری که از حضرت امیر:به عنوان عادل ترین مردم زمان خویش سخن می کند؛ همچنین امام حسن و امام حسـین۷را آقای جوانان بهشت می شـمارد و صـدیقه طاهره۳ را سـرور زنـان بهشتی می خوانـد و در مقام و منزلت ایشـان روایت های جالبی را از پیامبر۶ نقل می کند (همان: ۱۶۱). ایشان هیچ گونه طعنه ای را درباره مشاهیر از فرزندان امام حسـن (همچون عبدالله بن حسن) و امام حسین۷ (همان: ۴۵) برنمی تابد (همان: ۱۷۷) و از امیرالمؤمنین و فرزندان ایشان: تا امام رضـا۷ در بخش های

ص:۷۲

مختلف کتاب به نیکی و احترام نام می برد (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۱۷۷ و ۱۶۲) و به ویژه از امام صادق۷با جلالت خاصی یاد می کند و از این که روافض خرافه های اعتقادی خود را به چنین سید درست کردار و راست گفتاری مستند می کنند ابراز تاسف کرده است(همان: ۴۵) و دعا بر ایشان را واجب می داند (همان: ۱۷۷).

وی درباره ارتباط روافض با خلفا تنها به اعتقاد آنها مبنی بر کافر بودن ایشان و رفض و دوری از آنها اشاره کرده است. به نظر ایشان چون همه صحابه اهل بهشتند پس به طور طبیعی نمی توانند با روافض اهل آتش ارتباط و تعاملی داشته باشند (همان: ۱۶۰ – ۱۶۱).

ز. رابطه امامیه با غلات

دیدگاه اسفراینی در خاستگاه تشیع، آبستن ارتباط روافض با غلات نیز می باشد؛ چرا که او منشأ روافض را به فرقه ای باز می گرداند که به سبائیه شهرت دارند (همان: ۲۷). این فرقه در التبصیر از غلات روافض به شمار می آیند و علت غالی شمرده شدن آن ها نیز اعتقاد به مقام نبوت و سپس مقام الوهیت حضرت علی۷است (همان: ۱۰۸). با چنین دیدگاهی ارتباط و نسبت شیعه و غلو به سادگی دستخوش تغییر است؛ البته شیعیانی که سر آغاز شکل گیری آنان به صورت بالا گزارش شده است. او دسته ای از روافض را در حوزه ای به نام روافض غیر مسلمان قرار داد که به الوهیت فردی (از اهل بیت:یا غیر آن) قایل شده یا منکر ضروری دین شده باشند و هفده فرقه از روافض را هم که چنین پنداری دارند به عنوان غلات روافض معرفی می کند (همان: ۱۱۴).

به نظر ایشان روافض و شیعیان نمی توانند مؤمن باشند؛ چرا که وی عقاید فرقه ناجیه را در صحت اعتقاد مسلمان، مشروط می داند و ضمن واجب شمردن اظهار و اقرار به آن، معرفت به آنها را نیز در صحت ایمان واجب می انگارد. به باور اومسلمان باید بتواند با دلیل شرعی برای کسانی که شریعت را قبول دارند و دلیل عقلی برای آنان که ملحدند احتجاج کند (همان: ۱۶۴). اما روافض که عقاید فرقه ناجیه را قبول ندارند، به طور طبیعی معرفتی که ناظر به دفاع کلامی از این عقاید باشد را هم نخواهد داشت پس ایمان صحیحی نیز ندارند؛ چرا که ایمان صحیح، برمعرفت به عقاید حقه اهل سنت و جماعت بنا شده است (همان: ۱۵۶).

ص: ۷۳

ح. فرقه ناجیه

بیان ویژگی های فرقه ناجیه از جمله ابزاری است که می توانـد در بازخوانی عملکرد اسفراینی در تصویرپردازی امامیه مؤثر باشد؛ چرا که شناساندن فرقه ناجیه و علل سعادت و رستگاری آنان در گرو وجود ملاک هایی خواهد بود. طبیعی است فرقی که فاقد ملاک های رستگاری باشند بی بهره از حق و حقیقت و رستگاری خواهند بود. پس روافض، که به نظر نویسنده در شمار فرق رستگار نیامده اند، باید فاقد ملاک های لازم برای نجات و رستگاری بوده باشند.

اسفراینی به منظور بیان ویژگی ها و مشخصه های فرقه ناجیه از روایت هایی شروع می کند که در آن به اسم و عنوان فرقه ناجیه اشاره شده است. بر پایه گفتار او رسول اکرم۶ در پاسخ به این پرسش که چه کسانی رستگار و نجات یافته اند می فرمایند: «ما أنا علیه و اصحابی» و یا در نقلی دیگر می فرمایند: «الجماعه». گروه الجماعه فرقه ای هستند که اسفراینی اعتقادنامه ای از آنان را در قالب ۴۷ بند به دست داده است؛ اعتقادهایی مربوط به توحید، نبوت و... که معرفت به آنها لازمه صحت ایمان است (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۱۶۵ – ۱۶۶). وی پذیرش این اعتقادها را از سر تقلید نمی داند و معتقد است بر هر عاقل بالغی واجب است اصول اعتقادی را به طور عقلی بپذیرد. او تقلید را تنها در فروع دین و شریعت جایز می شمارد؛ نه در اصول (همان: ۱۶۲).

در نگاه اسفراینی اهل سنت و جماعت مصداق گروه و فرقه نجات یافته اند؛ چون بیشترین تبعیت را از رسول اکرم۶ و سنت ایشان دارند. ایشان فرمایش رسول اکرم۶مبنی بر «ما انا علیه واصحابی» را تنها در مورد اهل سنت و جماعت ممکن الصدق می داند؛ چرا که تنها این فرقه به نقل اخبار و آثار پیامبر و صحابی ایشان اهتمام دارند. طبیعی است فرقی مانند روافض و خوارج که از صحابه دوری جسته و احادیث پیامبر را ارزش نمی نهند، رستگار نخواهند بود.

اسفراینی، دلایل دیگری هم برای رستگاری این گروه دارد که از آن جمله می توان به اشتهار اهل سنت و جماعت نزد عام و خاص با چنین نامی، تمسک این گروه به کتاب الله و رسول خدا۶، اجماع امت و قیاس در فروع شرعی برخلاف فرق مخالف اهل سنت، وحدت فراگیر بین اهل سنت و پرهیز از هرگونه اتهام کفر و فسق و تبری بین این گروه اشاره نمود.

به نظر وی چون حق یکی است و اهل سنت و جماعت هم یک فرقه بدون اختلاف هستند پس حق با ایشان است؛ نه فرقی که درون خود اختلاف دارند و به تکفیر و تبری از هم پرداخته اند. این مطلب از کلیدی ترین احکام نانوشته ای است که اسفراینی بر پایه آن تلاش می کند تا نشان دهد تمام فرق غیر از اهل سنت و جماعت به دسته های مختلف تقسیم شده اند،

ص: ۷۴

تا به این وسیله حکم کند که اینان بهره ای از حق نبرده اند.

اسفراینی فرقه ناجیه را منشأ تمام علوم و معارف و انواع اجتهادها می دانـد. او براساس همین پنـدار ابراز می کنـد که تمامی علوم از صرف، نحو، علوم بلاغی، علم قرآن، تفسیر، علوم حـدیث و دانش های مرتبط با آن و علم فقه و اصول تا دانش های نظامی، تاریخ و جهـان گردی، علم تصوف و اشـارات و حتی علوم جدیـدماننـد معمـاری و . . . و مهم تر از همه، علم اصول دین و اعتقادات همه ریشه در انـدیشه اهل سـنت و جماعت دارد. اسـفراینی برای اثبات گفتار خویش سـعی کرده نام بزرگان اهل سـنت و جماعت را در رشـته های مختلف علمی بیان کنـد و نشان دهـد که فرق خوارج، روافض و معتزله از داشـتن چنین دانش هایی یا بی بهره اند و یا از اساس باید بی بهره باشند (اسفراینی، ۱۳۷۴ق: ۱۷۰ – ۱۷۶).

نتیجه گیری

همان طور که مشاهـده شد، اسـفراینی کتاب خویش را بر پایه حدیث افتراق تألیف کرده و ازمیان هفتاد و سه فرقه مشـخص شده در این روایت بیست فرقه را به شـیعه اختصاص داده است. او که از شـیعه امامیه با عناوینی چون رافضی، امامی، قطعیه و اثنی عشریه یاد می کنـد، آغاز شـکل گیری آنان را به فتنه ابن سـبای یهودی باز می گردانـد. از سوی دیگر طبق نظر وی که مسائل فرعی دین نمی تواننـد فرقه سـاز باشـند امـا در عمـل، روافض بر همین اساس سامان می گیرنـد. این گروه از آن جهت که باوری به قرآن و حـدیث ندارد، بسیاری از مشکلات اعتقادی چون تحریف قرآن، تشبیه و تجسیم و جبر و ... نیز معتقد شده اند. این اعتقادها در فرق مختلف شیعه خود را نشـان داده است؛ فرقی که بر اساس بنیان کتاب، به ازای هر یک از مشاهیر فکری شـیعه در دوران نخست شـکل گرفته است. وی اذعان دارد که ائمه معصومین اندیشه های والایی دارند، لیکن سـعی نموده تا نشان دهد که هیچ ارتباط فکری و اعتقادی بین روافض و حضـرات معصومین نیست. در مجموع او نه هماننـد یـک فرقه نگار، بلکه ماننـد یک اشـعری متعصب تلاش کرده که پنـدار و بـاور خویش را نیکو بپرورانـد و در مقابـل، تمـام معایب و بـدی ها را به دیگران به ویژه روافض و دیگر فرق شـیعه منسوب کند.

ص: ۷۵

منابع

۱.ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۳۴۷ق)، تبیین الکذب المفتری، بیروت، مطبعه التوفیق.

۲.ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، فضائل الصحابه، وصی الله بن محمدعباس، مرکزالبحث العلمی، بیروت.

۳.الادنه وی، احمد، (۱۴۱۷ق)، طبقات المفسرین، سلیمان بن صالح، السعودیه، دار النشر، مکتبه العلوم و الحکم.

۴.اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵.اسفراینی، شاهفور، (۱۳۷۴ق)، التبصیر فی الدین، محمد زاهد الکوثری، بغداد، مکتبه المثنی.

۶.الألبانی، محمد ناصرالدین، (۱۴۱۰ق)، ضعیف الجامع الصغیر و زیادته (الفتح الکبیر)، بیروت، المکتب الاسلامی.

۷.بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۸.بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، (بی تا)، الفرق بین الفرق، محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، مکتبه محمد صبیح و اولاده.

۹.حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (بی تا)، کشف الظنون، بغداد، مکتبه المثنی.

۱۰.حلمی، احمد کمال الدین، (۱۳۸۷)، دولت سلجوقیان، عبدالله ناصری و...، قم، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۱.حموی، یاقوت بن عبدالله، (۱۳۷۷ق)، معجم البلدان، بیروت، دارالفکر.

۱۲.حنبل، عبدالله بن احمد بن محمد بن، (۱۴۰۶ق)، کتاب السنه، محمد بن سعید بن سالم قحطانی، عربستان، دمام، دارابن قیم.

۱۳.داوودی، محمد، (۱۴۲۲ق)، طبقات المفسرین، عبدالسلام عبدالمعین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۴.ذهبی، محمد، (۱۴۰۲ق)، سیر اعلام النبلاء، شعیب الارنووط و حسین الاسد، بیروت، مؤسسه الرساله.

۱۵.زرکلی، خیرالدین، (۱۳۷۳ق)، الاعلام، بیروت، مطبعه گوستاستوماس و شرکا.

۱۶.سبحانی، جعفر، (۱۴۱۸ق)، موسوعه طبقات الفقها، قم، مؤسسه الامام الصادق۷.

ص: ۷۶

۱۷.سبکی، تاج الدین، (۱۳۸۶ق)، طبقات الشافعیه الکبری، محمود محمد الطناحی، مطبعه عیسی البابی الحلبی.

۱۸.شهرستانی، عبد الکریم، (بی تا)، الملل و النحل، سیدمحمد گیلانی، بیروت، دارالمعرفه.

۱۹.صریفینی، ابراهیم، (۱۴۰۹ق)، المنتخب من السیاق، محمد احمد عبدالعزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۰.طبرانی، سلیمان، (۱۴۰۴ق)، المعجم الکبیر، حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۲۱.طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۸ق)، تاریخ الأمم و الملوک، مصر، قاهره، مطبعه الاستقامه.

۲۲.عجلونی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۱۸ق)، کشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۳.فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۹)، آشنایی با فرق تشیع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۲۴.فقیهی، علی اصغر، (۱۳۶۵)، آل بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعه، تهران، صبا.

۲۵.کحاله، عمر رضا، (بی تا)، معجم المؤلفین، بغداد، مکتبه المثنی و دارالتراث العربی بیروت.

۲۶.کسائی، نوراله، (۱۳۷۴)، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، امیرکبیر.

۲۷.متدین، حشمت الله، (۱۳۸۰)، نظامیه نیشابور، قزوین، دانشگاه بین المللی امام خمینی.;

۲۸.متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۵ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، شیخ صفوه السقا، شیخ بکری حیانی، بیروت، موسسه الرساله.

۲۹.ملطی شافعی، محمدبن احمد (۱۳۸۸ق)، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، محمد زاهد الکوثری، بغداد مکتبه المثنی، بیروت مکتبه المعارف.

۳۰.نحوی، سیف الله، (۱۳۸۱)، آل بویه حامیان فرهنگ تشیع، قم، پژوهشکده باقرالعلوم۷نورالسجاد.

۳۱.نظام الملک، حسن بن علی،(۱۳۳۴)، سیاست نامه، محمد قزوینی، تهران، طهوری.

۳۲.نفیسی، سعید، (۱۳۴۴)، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران.

۳۳.وکیلیان، منوچهر، (۱۳۸۰)، تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران، تهران، دانشگاه پیام نور.

ص: ۷۷

ص: ۷۸

تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا/ محمدجواد نجفی، نرگس بهشتی

اشاره:

محمد جواد نجفی(۱)

نرگس بهشتی(۲)

تاریخ دریافت : ۱۳۹۲/۰۴/۰۵

تاریخ تایید : ۱۳۹۲/۰۴/۲۷

چکیده

بحث از رؤیت خدا و چگونگی آن از مهمترین بحث های کلامی در میان فرق اسلامی از جمله اشاعره است. متقدمان اشعری بنابر دلایل نقلی اعتقاد دارند که خداوند قابل رؤیت است و مؤمنان در آخرت می توانند خدا را با چشم سر ببینند. این نظر اشاعره در روند تاریخی با تغییراتی روبرو شد؛ به طوری که در دوره ای استدلال های عقلی و در زمانی رویکرد عرفانی در میان آنها قوت گرفت.

فخر رازی از جمله اندیشمندان اشعری است که در این باره سخن گفته و نظریه او به جهت شرایط روحی و تاریخی اش با اشاعره پیش از خود متفاوت است. ایشان پس از بررسی نظرهای مختلف معتقد شد که رؤیت خدا با دلایل عقلی قابل اثبات نیست و مقوله ای است که جز با نقل و سمع نمی توان به آن دست یافت. او در پایان، رؤیت خدا در آخرت را نوعی کشف دانست و به این ترتیب دیدگاهی را پذیرفت که قرن ها قبل امامیه در پرتو تعالیم اهل بیت:به آن دست یافته بودند.

واژگان کلیدی

رؤیت، اشعری، رازی، دلایل نقلی، براهین عقلی، کشف، حس ششم

ص: ۷۹

۱- استاد یار دانشگاه قم

۲- دانشجوی دکترای علوم قرآن وحدیث دانشگاه قم

پیش گفتار

پرسش از رؤیت خداوند و امکان آن، از صدر اسلام مطرح بوده است. آیات قرآن و روایاتی که از زمان معصومین به جا مانده است نشان می دهد که مسلمانان از صدر اسلام به این مسأله توجه داشته و از وقوع و چگونگی آن پرسش کرده اند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷-۱۲۲) اما در قرن سوم و چهارم پس از شکل گیری گروه های مختلف فکری و به اصطلاح کلامی اعتقاد به رؤیت خدا مورد توجه جدی واقع شد؛ به طوری که اعتقاد و یا نفی آن یکی از مهمترین مسائل هر فرقه قرار گرفت.

این گروه ها که بر اساس منظومه فکری خود با نام های مختلفی چون اشاعره، امامیه، معتزله و ... شناخته شده اند با توجه به اصول اعتقادی خویش، درباره رؤیت خدا و امکان آن اظهار نظر کرده اند. گرچه آراء گوناگون آنان در مسأله رؤیت خداوند، به شیوه تلقی ایشان از متون دینی وابسته است ولی در نگاهی ویژه به این موضوع نمی توان وجود بحث های جدلی را نادیده گرفت؛ زیرا مستندهای تاریخی نشان می دهد که در بسیاری موارد اصرار در نظری خاص درباره رؤیت خدا و قرار گرفتن این نظر در رأس مباحث کلامی و اعتقادی آن گروه، به دلیل تقابل و مخالفت با گروه مخالف و نشان دادن تفاوت ها و تمایزها است.

انکار رؤیت خدا در دنیا و آخرت به وسیله متکلمان معتزلی در قرن دوم که در اوج حمایت و اقتدار سیاسی قرار داشتند، به جهت مقابله با نگرش های تجسیمی و تشبیهی درباره خدا بود. گرچه دایره افراد و گروه هایی که منسوب به تشبیه گرایی و تجسیم بودند گسترده بود و طیف های مختلفی را در برمی گرفت ولی این افراد و گروه ها با همه اختلاف نظرهایی که درباره ماهیت خدا داشتند در مسأله امکان رؤیت خدا متفق بودند؛ بنابراین معتزله در تقابل با این عقاید تشبیهی و تجسیمی، به دنبال تنزیه خدا هر نوع رؤیتی را نفی کردند (پور جوادی، ۱۳۶۸، ۵۶: ۹۲-۹۷).

در قرن سوم مهمترین مخالفان معتزله، اهل حدیث بودند. آنها معتقد بودند که خداوند در آخرت قابل رؤیت است؛ بنابراین معتزله به نفی رؤیت خدا در آخرت توجهی ویژه کردند؛ به طوری که در سال ۲۳۱ق در زمان آزاد کردن اسرای مسلمان از دست رومیان، تنها اسرایی آزاد شدند که به مخلوق بودن قرآن و عدم رؤیت خدا در آخرت اعتقاد داشتند (طبری، (بی تا)، ۷: ۳۳۲).

اهل حدیث نیز در تقابل با معتزله، در آثار خود به خصوص بر رؤیت خدا در آخرت تأکید کردند و رؤیت خدا در آخرت به عنوان مبحثی جدلی با معتزله از اهمیت خاصی برخوردار شد؛ چنانچه در کتاب احمد بن حنبل به نام الرد علی الزنادقه و الجهمیه بخشی با عنوان الرد علی من انکر رؤیه المؤمنین لله جل شأنه یوم القیامه بیان شده است (ابن حنبل، ۱۳۹۳ق).

ص: ۸۰

در چنین فضای جدلی، امام صادق۷ درباره رؤیت مطالبی را بیان کردند که علاوه بر بیان صحیح مسأله رؤیت خدا مشکل و تضاد دو گروه را بر طرف می کرد؛ ولی این مطالب از سوی متکلمان معتزلی و اهل حدیث مورد اهتمام جدی قرار نگرفت و بحث از رؤیت و جدال بر سر چگونگی آن سالیان دراز ادامه یافت؛ در حالی که اگر به این روایات توجه می شد برای بحث های کلامی رؤیت، سرنوشتی متفاوت رقم می خورد (پور جوادی، ۱۳۶۸، ۵۶: ۱۰۰-۱۰۲).

در اواخر قرن سوم متفکرانی ظهور کردند که به دنبال موضعی جدید و راه میانه ای بین دو گروه بودند. یکی از این افراد متفکری از خراسان به نام ابو منصور ماتریدی بود. او هرچند از جهت استدلال های عقلی به معتزله نزدیک بود ولی در اعتقادهایش به خصوص در مسأله توحید و صفات الهی با عقاید معتزله مخالف بود. وی بر اساس قرآن و استناد به سنت معتقد بود که مؤمنان خداوند را در بهشت خواهند دید. ماتریدی اعتراض های معتزله را با دلایل عقلی پاسخ داد و ثابت کرد که رؤیت خدا مستلزم داشتن حدود و جهت برای خدا نیست. او که فردی حنفی مذهب بود مانند دیگر حنفیان این رؤیت را بلاکیف دانست (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۵۹-۶۴؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۴۹-۵۱).

در همین زمان فرد دیگری به نام ابوالحسن اشعری به عنوان عنصری میانه رو ظهور کرد. اشعری معتقد بود که خداوند در روز قیامت قابل رؤیت است و افراد مؤمن هنگام رستاخیز می توانند به دیدار چهره خداوند متنعم شوند و خدا را با چشم ببینند (اشعری، ۲۰۰۹: ۲۱). نظریه های اشعری بیش از همه توسط شاگردان او درسرزمین های اسلامی پخش شد؛ زیرا او شاگردانی از کشورهای گوناگون اسلامی به دور خود جمع کرده بود و هر شاگرد پس از بازگشت به محل زندگیش مبلغی برای تعالیم وی بود.

ابن عساکر شاگردان و پیروان اشعری را به پنج طبقه تقسیم کرد. این طبقه بندی توسط سبکی تکمیل شد و فخر رازی در طبقه ششم شاگردان ابوالحسن اشعری قرار گرفت (سبکی، بی تا، ۳: ۳۶۵- ۳۷۲).

فخر رازی ملقب به امام المشککین در رشته های مختلف علوم از جمله تفسیر قرآن کریم، فلسفه و کلام تألیف های بسیاری دارد (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۶۶-۲۷۰). یکی از موضوع های مورد بحث او، امکان رؤیت خدا در آخرت است که وی از سویی به عنوان یک متکلم اشعری و از سوی دیگر به عنوان یک مفسر به آن پرداخته است.

ص: ۸۱

دربـاره نظریه هـای فخر رازی چه در قلمرو تفسـیر و چه درحیطه کلامی و اعتقادی، تحقیقات بسـیاری انجام شـده است که برخی از آنها به طور مسـتقیم و برخی غیر مسـتقیم به بررسی آراء فخر رازی پرداخته اند(۱) البته نقص این بررسـی ها که کلی نگری و پیش داوری درباره دیـدگاه فخر رازی در این تألیف ها است را برآن داشت تا نگاهی دوباره به دیـدگاه ایشان درباره رؤیت خـدا داشـته باشـیم تا از رهگـذر آن دریابیم نظرهای وی درباره رؤیت خـدا با دیـدگاه اشـعری چقـدر مطابقت دارد و او تا چه انـدازه به نگرش اشاعره در رؤیت خدا پایبند است؛ زیرا برخی معتقدند شاگردان اشعری با آن که عالمانی توانا و صاحب نظر در علم کلام بوده اند، هیچگاه از اصول اندیشه های او عدول نکرده اند و از چهارچوب کلام اشـعری خارج نشده اند (موسی، ۱۹۸۲: ۴۶۲). حال باید دید آیا این سـخن درباره شاگردی چون فخر رازی نیز صادق است و نظر او درباره رؤیت خـدا همان دیدگاه ابوالحسن اشـعری است؟ و اگر تفاوت هایی بین نظریه های او و اشعری وجود دارد این تفاوت ها از چه چیز نشأت می گیرد؟

در این نگارش هرچنـد تکیه ما بر مباحث کلامی است ولی به جهت تأثیرهای محیطی و تاریخی بر پیدایش نظریه ها، در موارد لزوم اشاره های تاریخی نیز خواهیم داشت.

رؤیت در دیدگاه اشعری

اشـعری رؤیت خـدا را در دو کتـاب خویش بـا عنوان هـای الإبانه و اللمع مورد بحث قرار داده است. به دلیل اهمیت مسأله رؤیت او بحث کلامـی کتاب الابانه را با رؤیت خـدا در آخرت شروع کرده و با آن که کتابی مختصـر نگاشت ولی دو فصل از آن را به این مسأله اختصاص داده است؛ فصل نخست با عنوان «الکلام فی اثبات رؤیه الله بالابصار فی الاخره» و فصل دوم با نام «الرؤیه».

اشـعری در اثبـات رؤیت، به دلایـل نقلی احتجاج کرده و اعتقاد داشـته که چون این مسأله با اصل توحیـد منافات نـدارد نبایـد آن را تأویل نمود؛ زیرا ظاهر آیات قرآن برای ما حجت است و بدون دلیل نمی توان از این ظاهر دست برداشت (اشعری، ۲۰۰۹: ۲۱). وی بحث خود در کتـاب الابـانه را بـا آیه وُجُوهٌ یوْمَئِـذٍ نَّاضِرَةٌ*إِلَیٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (قیامت: ۲۲ – ۲۳) آغـاز کرده و بر مفهوم کلیـدی «نظر» متمرکز شده است. او همه احتمال های معنایی «نظر» به جز رؤیت را رد نموده و تنها

ص: ۸۲

۱- .مقـاله «بررسـی نظریـه ¬کلامـی فخررازی و علامـه طباطبـایی دربـاره رؤیـت خـدا» نوشـته دکترسـیدرضا مؤدب؛ پایـان¬نـامه کارشناسـی ارشـد «بررسـی تطبیقی دیـدگاه فخررازی، خواجه نصـیرالدین طوسـی و ابن تیمیه در مسـأله رؤیت خداونـد متعال»، فخر رازی نوشـته اصـغر دادبه، ایمـان گرایی خرد پیشه در انـدیشه فخررازی، تـألیف محمدحسـین مهـدوی نژاد؛ فخرالـدین رازی تـالیف محمدصالح الزرکان.

معنای صحیح آن را رؤیت دانسته و در اللمع نیز به این نکته تصریح نموده است. بنابراین او معتقد است که بر اساس آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت مؤمنان در آخرت می تواننـد خـدا را با چشم سر ببینند و آیه ۱۴۳ اعراف(۱) اثبات کرده که خداوند قابل رؤیت است (اشعری، ۲۰۰۹: ۱۹-۲۳).

ایشان به آیات دیگری چون لاـ تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الْخَبیرُ (الانعام: ۱۰۳) نیز استناد کرده و تفسیر صحیح لاـ تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ را عـدم رؤیت خـدا با چشم دانسته است. بنابراین از نظر وی این آیه با رؤیت خداونـد در قیامت منافات نـدارد، بلکه تنها رؤیت خدا را در دنیا نفی می کند و یا بیانگر حال کافران در آخرت است که از دیدار خداوند محجوبند؛ حال آن که رؤیت چهره خدا در آخرت توسط مؤمنین لذتی ذخیره شده برای آنها در قیامت است (همان: ۲۴).

اشعری از این آیات برای اثبات رؤیت خـدا با چشم بهره برده و علاوه بر این، روایات را نیز همسو با آیات و دلیل بر رؤیت بصری خـدا دانسته و گفته است: «ایمان داریم که خداونـد در آخرت با چشم رؤیت می شود؛ همان طور که ماه در شب چهارده دیده می شود و مؤمنان او را می بینند؛ همان طور که در روایت منقول از پیامبر۶آمده است» (همان: ۲۵).

اشعری علاوه بر دلایـل نقلی برای پاسخگویی به اشکال های معتزله از دلایل عقلی نیز بهره برده و این دلایل را همسو با نظر خود دانسته است. به نظر او هیچ مانع عقلی برای امکان دیدن خداوند با چشم نیست؛ زیرا امکان رؤیت خدا نه موجب اثبات حادث بودن خداست و نه آن که او تشبیه به چیزی شود و نه از جنس چیز دیگری قرار گیرد و یا از هویت خود به هویت دیگری تبدیل شود (اشعری، بی تا: ۶۱ -۶۲). وی تنها شرط امکان رؤیت را وجود دانسته، نه حدوث و معتقد است که خدا می تواند هرچه وجود دارد به ما نشان دهد که یکی از این موجودها خودش است (اشعری، ۲۰۰۹: ۲۷). همچنین بیان کرده که: «اگر کسی گفت: چرا از باب قیاس می گوییـد رؤیت خداونـد بـا چشـمان جایز است؟ به او می گوییم : زیرا قول به جواز رؤیت موجب توصیف خداونـد به امر محال نمی شود» (اشعری، بی تا: ۶۱).

رؤیت در دیدگاه علمای متاخر اشاعره

اشاره

متکلمان اشعری که پس از ابوالحسن اشعری ظهور کردند نظرهای او را گسترش و نشر دادند و مانند اشعری رؤیت خدا در آخرت را با دلایل عقلی و نقلی اثبات کردند.

ص: ۸۳

۱- .وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمیقاتِنا وَ کلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیک قالَ لَنْ تَرانی وَ لکنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَک تُبْتُ إِلَیک وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنینَ(اعراف: ۱۴۳).

پس از اشعری، عقل گرایی بیشتر مورد توجه قرار گرفت و سران و بزرگان اشاعره در دوره متأخر دلیل عقلی شیخ اشعری بر اثبات رؤیت خدا را به نحو دیگری گسترش دادند. اینان معتقد شدند که وقتی خداوند موجود است پس می توان او را دید و همین وجود، دلیل بر رؤیت است (موسی،۱۹۸۲: ۳۴۹). ایشان ملاک رؤیت را امر مشترک میان واجب و ممکن یعنی وجود دانستند و آن را این طور تقریر نمودند که: «رؤیت، امری مشترک بین جوهر و عرض است و به ناچار باید برای رؤیت مشترک میان این دو، علت واحدی باشد و این علت یا وجود است و یا حدوث؛ حدوث، چون امر عدمی است نمی تواند علت رؤیت باشد پس علت، منحصر در وجود است. بنابراین صحت رؤیت، مشترک بین واجب و ممکن است» (ایجی، ۱۳۲۵ ق، ۸: ۱۱۵؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۱۷). آنان پس از اثبات رؤیت با این دلایل عقلی، با تکیه بر نقل اعتقاد داشتند که این رؤیت با چشم سر تحقق پیدا می کند.

باقلانی یکی از این دلایل نقلی را آیه ۴۴ احزاب(۱) دانسته که در آن مؤمنان در بهشت به لقای پروردگار خویش خواهند رسید. از نظر او لقا در این آیه به معنای رؤیت است؛ زیرا گفته است: «وقتی لقا با تحیّت همراه شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست» (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۷۲).

باقلانی آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت را نیز بیان نموده و مانند اشعری «نظر» را رؤیت معنا کرده است؛ وی در ادامه از حدیث رؤیت ماه در آسمان سخن گفته و با دقت و توجه تلاش نموده تا وقتی از رؤیت خدا با چشم و بصر سخن می گوید آن را طوری تبیین کند که شائبه هر نوع تجسیمی را از او دور کند؛ بنابراین تأکید نموده که مؤمنان بدون شک خدا را در بهشت خواهند دید؛ ولی بدون کیفیت، تشبیه و تحدید (همان: ۷۳ -۷۴).

نظر باقلانی بسیار شبیه به ماتریدی است؛ زیرا او نیز از دیدن خدا بلاکیف سخن گفته بود (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۶۴) و ممکن است علت این شباهت، عقل گرایی باقلانی باشد که او را به ماتریدی عقل گرا نزدیک کرده است.

در زمان حیات باقلانی نیز بحث رؤیت همچنان از مهمترین مباحث کلامی است؛ به طوری که باقلانی در کتاب انصاف خود در سه موضع از رؤیت خدا سخن گفته (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۷۲- ۷۴ -۳۷ و ۲۴۰-۲۶۰) و کتاب را نیز با این موضوع به پایان رسانده است. او دلیل اهتمامش به این بحث را اهمیت آن دانسته و از آن به اعلی الاشیا و اجلّها تعبیر کرده است (همان: ۲۴۱).

ص: ۸۴

۱- .تَحِیتُهُمْ یوْمَ یلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لهُمْ أَجْرًا کَرِیمًا (احزاب:۴۴).

از دیگر شـاگردان اشـعری می توان غزالی را نام برد. فردی که تألیفاتش جلوه گر دو چهره از او است؛ از جهتی متکلمی عقل گرا و از سویی عارفی متصوف است و این تفاوت، نشان دهنده سیر تطور اندیشه های وی می باشد.

در برخی کتاب های غزالی که تبلور شخصیت کلامی او است، بحث از رؤیت خدا دارای دو جنبه عقلی و نقلی است. جنبه عقلانی این مباحث نمودی خاص دارد؛ زیرا غزالی برخلاف اشعریان پیش از خود، ذیل دلیل عقلی از نقل سخن نگفته و تلاش کرده تا به اشکال های معتزله تنها با دلایل عقلی پاسخ دهد. او پس از بیان دلایل عقلی به ادله نقلی و به قول خودش شرعی اهتمام داشته و همان آیاتی را بیان کرده که متکلمان اشعری پیش از او مطرح نموده اند و به کمک این دلایل اثبات کرده که این رؤیت در آخرت واقع می شود (غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۴۱– ۴۸).

غزالی در سن ۳۸ سالگی متحول شد و در ادامه زندگی به عرفان روی آورد (صدر و همکاران، ۱۳۸۶، ۱۲: ۸۳) و به دلیل گرایش های صوفیانه، رؤیت خدا در آخرت را از جنس دیگری غیر از دیدن با چشم دانست و به رؤیت قلبی گرایش پیدا کرد. وی اعتقاد داشت که مفهوم و معنای صفات خبری را باید به خداوند واگذار کرد و این صفات را به معانی دانست که با تنزیه خدا از تشبیه و تمثیل مناسب باشد (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۵۰ و۵۲). او معتقد بود که خدا از داشتن شکل و مقدار و جهت منزه است و مانند مبصرات دیگر نیست. این رؤیت که بدون جسم و جهت و مکان در قیامت اتفاق می افتد از جنس دیدن اجسام نمی باشد بلکه «نوعی کشف و علم است که از علم کامل تر و واضح تر می باشد و همان طور که امکان دارد به چیزی که جهت و جسم ندارد علم تعلق گیرد پس می توان رؤیت را نیز به آن نسبت داد (همان: ۱۷۱؛ غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۰).

از نظر غزالی خداوند در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است؛ چنانچه او را در این جهان بی چون و چگونه دانند در آن جهان نیز بی چون و چگونه بینند که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست (غزالی، ۱۳۶۱، ۱: ۱۲۵). گرچه این سخن غزالی گفته های باقلانی و ماتریدیه را در رؤیت بلا‌ـ کیف خدا برای ما تداعی می کند ولی با کمی دقت می–توان گفت که: غزالی با اعتقاد به رؤیت قلبی، در حقیقت درباره آلت این دیدار ما را به سکوت دعوت کرده و معتقد است آنچه اهمیت دارد حالت و لذتی است که از این دیدار برای مؤمن به دست می آید؛ این درحالی است که اشعریان پیش از او با تأکید بر رؤیت بصری، درباره ماهیت دیدار خدا با چشم، اظهار نظر کرده و آن را بلا کیف دانسته بودند (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۵۷: ۲۰۸).

ص: ۸۵

همچنین غزالی در این باره گفته است: «کسی که آرزویش دیدن معشوق باشد این عشق به حدی است که برایش اهمیتی ندارد این رؤیت در چشم او آفریده شود یا در پیشانیش، بلکه مقصود او دیـدن خدا و لذت آن است ؛خواه این رؤیت با چشم باشد یا غیر آن و جایز نیست خدا را با وسعت قدرتی که دارد به قسمی خاص محدود کنیم» (غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۶).

این اعتقادهای غزالی که از مشی صوفیانه اش ناشی شده، او را از نظر رسمی اهل سنت و اشاعره دور کرده است. وی با درک این واقعیت تلاش نموده تـا خود را دوباره به آنها نزدیک کنـد و با این دلیل که درباره واقعیت های آخرت جز با نقل نمی توان سـخن گفت و بـا تکیه بر دلایـل نقلی همگـام بـا اشـعریان پیش از خود از رؤیت خـدا با چشم چنین بیان کرد که «او در آخرت با چشم ها دیده خواهد شد؛ زیرا خداوند فرمود: وُجُوهٌ یوْمَئِذٍ نَّاضِرَهٌ* إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَهٌ (قیامت: ۲۲ –۲۳) و در دنیا دیده نمی شود.

همـانگونه که فرمود: «لاـ تُـدْرِکُهُ الْأَبْصـارُ وَ هُوَ یـدْرِکُ الْأَبْصـارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ (انعام: ۱۰۳) (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶۹). ایشان در پایـان بـا این اعتراف همچنـان بر اشـعری بودن خود بـاقی مانـد که: «حقیقت آن است که بر پـایه شواهـد شـرعی برای اهـل سـنت و جماعت آشکار شده که رؤیت خدا با چشم است و معنای ظاهری لفظ رؤیت، نظر و امثال آن می باشد؛ زیرا تأویل و عدول از ظاهر جز در هنگام ضرورت جایز نیست» (غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۶).

تغییر در نظرها و گرایش های صوفیانه درباره مفهوم رؤیت خدا را می توان در نظرهای فخر رازی نیز یافت. او با نقد دلایل مخالفان خود به ویژه معتزله و مردود شـمردن دلیل وجودی اشاعره و با گرایش به این نظریه که مسأله رؤیت، سمعی (نقلی) است و از دلایل عقلی کاری برنمی آید؛ تحت تأثیر دیدگاه غزالی، تحلیلی نو بر پایه عرفان و شهود از رؤیت حق تعالی مطرح کرد و آن را نه دیدار با چشم سر بلکه دیدار با چشم دل دانست که حقیقتش برای انسان ها کشف

نشده است (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷، ۱۷۳).

با توجه به آنچه بیان شد، بحث از کیفیت رؤیت خدا در مکتب اشعری سه مرحله را پیموده است:

الف. از عصر اشعری تا عصر غزالی ...

از عصـر اشـعری تا عصـر غزالی که از جواز دیـدن خداوند با دیدگان سـخن می رود ولی این رؤیت طوری است که با تنزیه خدا از تشبیه و تحدید و کیفیت سازگار است.

ب . غزالی گامی به سوی تاویل نهاد و ...

غزالی گامی به سوی تأویل نهاد و رؤیت را نوعی دیـدار دانست که لـذت آن مخصوص مؤمنین است ولی درباره این که این رؤیت چگونه و به چه وسیله ای انجام می شود سکوت کرد و به این ترتیب زمینه برای نظریه تأویلی رؤیت فراهم شد.

ص ۸۶

ج. در این مرحله سر انجام فخررازی رؤیت را کشف تام دانست......

در این مرحله سر انجام فخررازی رؤیت را کشف تام دانست که در آخرت واقع می شود و او به این ترتیب نظریه تأویل-گرایی رؤیت را تکمیل نمود.

رؤیت از دید فخررازی

اشاره

فخررازی سخنوری توانا و نویسنده ای چیره دست در نقل و جمع آوری نظرهای گوناگون است. او به عنوان یک اشعری در بیان امکان رؤیت الهی به خوبی دلایل اشعری را ذکر کرده است؛ به طوری که خواننده این مطالب در ابتدا گمان می کند سخن فخر رازی همان نظریه اشعری است لیکن کمی دقت و تأمل لازم است تا بتوان پی برد که آیا فخر رازی رؤیت را مانند اشعری تبیین می کند و یا در این باره سخنی تازه دارد؟

سخنان و نوشته های فخر رازی، دارای چهار مرحله است که عبارتند از: نقل آرا، نقد آرا، نظم آراء و نو آوری (دادبه، ۱۳۷۴: ۷۰). بسیاری از مراجعه کنندگان به کتاب های فخررازی، بیش از هرچیز به نقل آرا به وسیله او و نقدهایش توجه -کرده اند و به طور غالب تا مرحله نوآوری های او پیش نرفته اند (محمد پور، ۱۳۹۰، ۲۶) و همین مسأله دلیل برخی از برداشت های نادرست نسبت به نظرهای او است. این مشکل زمانی بیشتر خودنمایی می کند که افراد تنها به قسمت های محدودی از کتاب های او مراجعه کرده و یا از اطلاعات کلامی کمتری برخوردار باشند. هرچند در مواردی نیز این تسامح-ها دامن گیر برخی از بزرگان شده که علت اصلی آن عدم مراجعه مجدد به متون اصلی و اعتماد به منابع واسطه است.

ردپای نوآوری فخر رازی درباره رؤیت را می توان در چند جا جستجو نمود؛ در نقد و رد نظریه معتزله در رؤیت، در نقد برخی از دلایل اشاعره بر رؤیت خدا و در بیاناتی صریح. با نگاهی به همه این موارد می توان نظر وی را درباره رؤیت خدا و تفاوت آن را با اشعری به دست آورد.

۱. خدا فی حد ذاته، قابل رؤیت است

فخررازی در ذیل آیه لا تُـدْرِکُهُ الابصارُ وَ هُوَ یـدْرِکُ الابصارَ وَ هُوَ اللّطیفُ الخَبیر (انعام: ۱۰۳) نظریه معتزله را بر عدم امکان رؤیت خدا رد می کند و در نقد معتزله که رؤیت را به معنای ادراک گرفته و از این آیه بر عدم امکان رویت خدا استدلال کرده اند، می گوید: «نمی پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد؛ زیرا لفظ ادراک در لغت به معنای رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است؛ چنان که در قرآن کریم فرموده است: « قالَ اَصحابُ موسی "اِنّا لَمُدْرَکون؛ (شعراء: ۶۱) اصحاب موسی گفتند: تعقیب کنندگان به ما می رسند» و نیز فرموده است:

ص: ۸۷

«حَتّی اذا أَدْرَکَهُ الْغَرَق؛ (یونس: ۹۰) چون به غرق پیوست، یـا غرق به او رسـید و او را فرا گرفت» و در عرف گوینـد: «أَدرک فلانٌ فلانـاً؛ فلاـن به فلاـن رسـید» و «أَدرک الغلامُ؛ پسـر بچه به بلـوغ رسـید» و «أَدرکت الثمره؛ میـوه رسـید» بنـابراین معلوم می شود که ادراک، رسیدن به چیزی است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۰۰).

او معتقـد است اگر بتوان چیزی را با همه حـدودش دیـد، ادراک بصـری است و چیزی را که نتوان با چشم به همه حـدودش دست یـافت، ادراک نامیـده نمی شود. بنـابراین رؤیت، جنسـی است که در زیر آن دو نوع واقع است: رؤیت احـاطی و رؤیت غیر احاطی؛ رؤیت احـاطی همـان ادراک است و نفی ادراک در این آیه به معنـای نفی یـک نـوع از رؤیت است و نفی نـوع مـوجب نفی جنس نیست. بنابراین از نفی ادراک خداوند تعالی، نفی رؤیت او لازم نمی آید (همان).

ایشان اعتقاد دارد که ادراک، اخصّ از رؤیت است و نفی اخص یعنی ادراک، موجب نفی اعم یعنی رؤیت نیست. فخر در ادامه می گویـد: اگر بپـذیریم که ادراک بصـری همان رؤیت است باز هم نمی توان از آیه «لا تُدْرِکُه الابْصار؛ عموم نفی» را اسـتفاده کرده و بگوییم خـدا در هیـچ حـالتی برای کسـی در هیـچ زمـانی قابل رؤیت نیست. این لفظ و تعبیر جز به معنای «نفی عموم» نیست و «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است (همان).

نتیجه این مطالب آن است که خدا با هیچ چشـمی از چشم های بشـر در دنیا دیده نمی شود ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت-پذیر است.

ایجـاد تمـایز بیـن ادراک و رؤیـت در سـخن فخررازی بر گرفتـه از نظریـه ماتریـدی است (ماتریـدی، ۱۴۲۷ق: ۶۱-۶۲) که در میـان اشـاعره، قبل از فخررازی توسط ابوبکر احمـد بیهقی به کار رفته (بیهقی، ۱۴۰۸ق: ۹۷) و روشن است که اشـعری به این نکته اهتمام نداشته است.

۲. رؤیت با حس ششم

فخر رازی با تکیه بر آیه ۱۰۳ سوره انعام بیان می کند که کلمه «الابصار» به معنای ابصار معهود در دنیا است و به موجب این مقدمه معتقـد است که این چشم ها تا آن زمان که بر صـفات کنونی دنیوی خود باقی هسـتند خداوند را ادراک و دیدار نمی کنند و چون صفـات و احوالشـان دگرگون شود خداونـد را ادراک خواهنـد کرد. بنابراین او ماننـد دیگر اشاعره امکان رؤیت خـدا را در آخرت ممکن می داند و تا این جا تقریبا با اشعری همراه است؛ اما درادامه عبارتی را به کار می برد

ص: ۸۸

که نوعی تمایز را در نظریه خود نشان می دهد. او می گوید: «اگر هم بپذیریم که اَبصار هر گز خداوند تعالی را نخواهند دید، پس چرا ادراك خداوند تعالی به حاسّه ششم که مغایر با حواس موجود است چنان که ضرار بن عمرو قائل بود(۱) ممکن نباشد؟ (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۰۰) در این مورد نیز فخررازی برای اثبات رؤیت خدا به پیروی از کلام ضرار بن عمرو که از پیروان اشعری نیست روی می آورد.

ضرار از شاگردان واصل بن عطا معتزلی بود که پس از مدتی با او بر سر خلق اعمال، انکار عذاب قبر و ترجیح امامت قرشی اختلاف نظر پیدا کرد و افرادی که به پیروی از او برخواستند به ضراریه معروف شدند (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ۴: ۱۰؛ معین، ۱۳۷۱، ۵: ۱۰۵۳؛ خاتمی،۱۳۷۰: ۱۵۰). با این که او بر ضد معتزله و نظرهای واصل رساله هایی نوشت ولی به طور حتم نمی توان او را در زمره اشاعره قرار داد؛ زیرا او متوفی ۱۹۰ هجری است که هنوز اشعری پا به عرصه وجود نگذاشته بود.

۳.رد دلایل عقلی اثبات رؤیت خدا

فخررازی در کتاب کلامی اربعین درباره رؤیت خدا بیان می کند که: «خداوند از داشتن جسم و جوهر و مکان، منزه است ولی قابل رؤیت می باشد» که او تا این جا با اشاعره همراهی می کند. اما در ادامه، ابتدا دلایل عقلی فلاسفه و معتزله درباره عدم امکان رؤیت خدا را رد کرده و سپس با توجه به دلیل عقلی اشاعره بر اثبات رؤیت خدا وجه تمایز دیدگاه خود را با اشاعره پیشین مشخص می کند و می گوید: «بیشتر اشاعره برای اثبات رؤیت خدا به دلیل وجودی تکیه کرده اند؛ اما ما نمی-توانیم به راه آنان ادامه دهیم و این دلیل و اشکال های وارد بر آن را بیان خواهیم کرد» (فخررازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۶۷ و ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۷).

فخررازی درضمن طرح پرسش هایی به بررسی همه دلایل عقلی بر نفی رؤیت خدا می پردازد و آنها را رد می کند. او وقتی پرسش هفتم را که دلیل عقلی اشاعره بر امکان رؤیت خدا را مبتنی بر وجود (امر مشترك بین واجب و ممکن) می-دانند، بیان می کند، شگفت زده می شود که این دلیل اشاعره در حالی اقامه شده که اشعری وجود شیء را ماهیت و حقیقت آن می داند و اگر وجود

ص: ۸۹

۱- . ضرار بن عمرو و حفص اعتقاد داشتند که خداوند با این چشم ها دیده نمی¬شود بلکه خداوند در قیامت حس ششمی برای انسان خلق می¬کند که به واسطه آن خداوند درک می¬شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۶ و ۲۸۲؛ سبحانی، بی¬تا، ۲: ۱۹۳) شبیه همین مطلب را از ابن حزم نیز نقل کرده¬اند زیرا او معتقد بود که دیدار خدا با قوای همین چشم قابل درك نیست بلکه به واسطه قوای دیگری که از سوی خدا به بنده داده می¬شود امکان پذیر است (سبحانی، همان).

و حقیقت هر چیزی به ماهیت آن باشـد، وقتی حقایق و ماهیت ها مختلف شونـد، وجودها نیز متفاوت می-شوند. براین اساس چطور می توانـد وجـود، امر مشـترک بیـن واجـب و ممکن باشـد؟ (فخررازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۷۴ و ۱۴۱۱ق: ۲۷۳). آنچه به خـوبی در بیـان فخررازی آشـکار است تفـاوت او بـا اغلب اشـعریان پیش از خـود دراسـتناد به دلایـل عقلی برای اثبـات رؤیت خـدا است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۱: ۵۷).

۴. سمعی بودن مساله رؤیت

همانطور که بیان شد اشعری برای اثبات رؤیت خدا به دلایل عقلی و نقلی تمسک کرده و این روند پس از او بیش از پیش عقلانی شـد؛ در حالی که فخررازی دلایل عقلی را برای اثبات یا نفی رؤیت خـدا راهگشا نمی داند و روش غزالی را که در صـفات خبریه، عقـل را کارسـاز نمی دانست در پیش می گیرد و تنهـا راهکـار اثبـات یا نفی رؤیت خـدا را اسـتفاده از نقل می دانـد و در ادامه می گویـد: وقتی می بینیم پیـامبران و فرسـتادگان الهی از وقوع این رؤیت خبر می دهنـد و اهـل مکاشـفه وجود حـالت هایی را بیان می کننـدکه می توانـد مقـدمه رؤیت خـدا باشـد، گمان ما بر جواز وقوع رؤیت خدا قوت پیدا می کند؛ هرچند از حقیقت همه چیز تنها خداوند به طور کامل مطلع است» (فخررازی، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۸۷).

او به صـراحت نقل را تنها دلیل بر رؤیت خدا در قیامت می داند و می گوید: « مذهب و روش ما در مسأله رؤیت، همان مذهب امام منصور ماتریـدی است که براساس آن، نباید رؤیت را با دلیل عقلی اثبات کنیم بلکه باید به ظواهر قرآن و اخبار تمسک نماییم. پس اگر خصم بخواهـد که ظـاهر آن را تأویـل کنـد به دلیـل هـای عقلی وی اعتراض کرده و او را از تأویـل منع می نمـاییم» (فخررازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۷۷). رازی دلایل نقلی را برای اثبات رؤیت خدا در قیامت در دو دسـته دلایل قرآنی ودلایل روایی بیان می کند که ادله قرآنی او آیه های بسیاری را در برمی گیرد و پیش از او نیز مورد توجه اشـعریان قرار گرفته بود(۱) (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۰۲-۱۰۳). از نظر رازی اخبار مربوط به رؤیت بسـیار است؛ از جمله حدیث مشـهور « سترون ربّکم کما ترون القمرَ لیله البدر، لا تضامون فی رویته؛ بزودی پروردگارتـان را خواهیـد دیـد، آنچنـان که ماه را در شب چهاردهم می بینیـد و در رؤیت او ظلم و زحمتی از این نظر که کسی مانع کسی بشود یا مؤمن مستحقی محروم

ص: ۹۰

۱- .(اعراف: ۱۴۳؛ انعام: ۱۰۳؛ یونس: ۲۶؛ کهف:۱۱۰؛ انسان: ۲۰ بـا توجه به قرائت مَلِکاً؛ مطففین: ۱۵؛ نجم: ۱۳و ۱۴؛ فصلت: ۳۱؛ کهف: ۱۰۷؛ قیامت: ۲۲ و۲۳).

بماند پیش نخواهد آمد»(۱). همچنین رسول اکرم۶در تفسیر این آیه " لِلَّذینَ اَحْسَنوا الْحُسنی "و"زیادَه "فرمودند: «الحسنی» بهشت و «زیاده» نظر به وجه اللّه است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۰۳).

دیـدیم که در این مورد نیز رازی به صـراحت اعلام می کنـد که ماننـد ماتریـدی برای اثبات رؤیت خدا بر سـمع و نقل تکیه کرده و روش او با اشعریان پیش از خود که دلایل عقلی را نیز در کنار نقل مورد توجه قرار می دادند، متفاوت است.

۵. کیفیت رؤیت خدا

فخررازی پس از اثبـات رؤیت خـدا، صـحت و جواز آن را از لوازم ذات الهی می دانـد (فخررازی، ۱۹۸۹م: ۵۶) و از چگونگی آن سخن می گوید. از نظر وی رؤیت خدا یا همان رؤیت بصری است که نسبت دادن آن به خداوند محال است و یا این چنین نیست و فقط از جهت نتیجه، با رؤیت بصـری مشترک است. او این حالت را نوعی کشف می داند که در قیامت برای مؤمنین میسـر می شود (همان).

ایشان در این باره می گویـد: «اگر مراد از رؤیت، کشف تام باشد، نزاعی در ثبوت آن نیست و اگر مراد حالتی باشد که ما انسان ها در وقت دیدن اجسام در خود می یابیم، نزاعی در انتفاء آن در حق خداوند نیست. پس اگر به چیزی علم داشته باشیم و سپس آن را ببینیم، بین دو حالت قبل و بعد از رؤیت، تفاوتی ادراک می کنیم و منشأ این تفاوت نقش بسـتن صورت و شـبح آن چیز در چشم یا خروج شـعاع از چشم نیست بلکه منشأ آن، حالت دیگری است که رؤیت نامیـده می شود و ما مـدعی هستیم که تعلق این صـفت به ذات الهی جایز است؛ زیرا تمام معارف انسان در قیامت بدیهی و ضروری است» (خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۱۶).

محقق طوسـی نیز که کتـاب محصـل فخررازی را خلاـصه کرده، می گویـد: «برای اثبات این که این حالت، چیزی غیر از کشف تام باشد به دلیل نیاز است؛ دلایلی که فخرراز ضعیف دانسته و به حق رد کرده است» (همان: ۳۱۸).

ص: ۹۱

۱- . فخررازی معتقـد است در این حدیث رویت الهی به رویت ماه از نظر روشـنی و وضوح تشبیه شده است؛ نه آن¬که خدا به ماه تشبیه شود(فخررازی ، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۰۳) این تفسیر از زمان باقلانی درباره ¬حـدیث رویت ماه صورت گرفت (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۸۶) برخلاف ماتریدی که اعتقاد داشت که در حدیث رویت، خدا به ماه تشبیه شده است (ماتریدی،۱۴۲۷ق: ۶۲).

فخررازی کشف تـام در مجردات را نیازمنـد به حواس نمی دانـد بلکه معتقـد است این کشف، حـالتی است که برای نفس پـاک به وجود می آیـد؛ این نوع انکشاف در ماهیتی که مکان و جهت نـدارد بـدون مقابل بودن آن ایجاد می شود. (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۶) سـپس به صراحت بیان می کند که: رؤیت، همان کشف تام است و کشف حقیقت در هر چیز بر اساس آن است. اگر آن شیء دارای شـکل و صورت باشـد، رؤیت آن با کشف شـکل و صورت شـیء به دست می آید و اگر منزه از شـکل و صورت باشد، این انکشاف نیز از شکل و صورت داشتن منزه است» (همان).

با توجه به آنچه بیان شد به خوبی آشـکار است که فخررازی نتوانسـته نظر اشعری را درباره رؤیت خدا به طور کامل بپذیرد ولی در ابراز و بیان نظر جدیـد، دچار تحیر شـده و به راحتی نمی توانـد نظریه ای را بپذیرد؛ به همین دلیل زمانی نظریه ضـرار و زمانی دیگر سخن ماتریـدی را بیان می کنـد تا آن که به نظریه کشف، تمایل می یابـد و دیـدار خـدا را کشف تام می دانـد و این دگرگونی در نظریه وی نشان دهنده تغییراتی در فکر و اندیشه او است.

منشأ تغییر در نظریه فخر رازی

اشاره

بـا توجه به آنچه بیـان شـد، نظر فخررازی دربـاره رؤیت خـدا دچـار تغییر و تحولا‌تی شـده است؛ تغییراتی که دلایل آن را می توان نگرش تأویـل گرا در متـأخران اشـعری، شـرایط تاریخی و بیش از همه تحولات روحی ایشان و تلاش او برای دست یابی به حقیقت دانست؛

الف. عقل گرایی و تحولات تأویل گرایانه اشاعره در طول تاریخ

اشاعره فرقه ای اعتقادی است که به وسیله ابوالحسن اشعری در قرن چهارم پدیدآمد. بنابر نظر اشعری استفاده از عقل در فهم و تأیید شرع یـک ضـرورت است امـا مطلق نیست؛ بلکه بایـد مقیـد به نص باشـد که عقـل به بیراهه نرود و در صورت تعـارض عقل و نقل، اشـعری به نقل بها می دهـد و معتقـد است که عقل باید تابع نص باشد. او تلاش کرده تا تضاد میان عقل-گرایی و ظاهرگرایی را از بین ببرد و در این راسـتا سـعی نموده تا اهل حدیث را وادار به اسـتفاده از عقل در مباحث اعتقادی نماید. روشن ترین و مسـتندترین نمونه ای که می توان برای عقل گرایی اشـعری ارائه نمود، رساله اسـتحسان الخوض فی علم الکلام او است. اشعری در این رساله به کسانی که تفکر و تعقل را در الهیات حرام می دانسـتند سـخت تاخته و اسـتدلال های گوناگونی برای باطل ساختن این گونه عقاید مطرح کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۸۷؛ سبحانی، بی تا، ۲: ۲۶-۲۹).

ص: ۹۲

جنبش اشعری گرچه در مقابل عقل گرایی افراطی معتزله و با پرهیز از تأویل آغاز شد، اما زمینه عقل گرایی در آثار اشعری و گرایش های عقل گرایانه در جامعه اسلامی شرایط را برا ی بازگشت پیروان اشعری به عقل گرایی و تأویل فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام فخر رازی به عقل گرایی بیش از پیش روی آوردند (ابن خلدون، بی تا، ۱: ۴۶۵ ؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۶). ابن رشد در کتاب فصل المقال آشکارا از گرایش آنان به تأویل سخن گفته و تصریح کرده که این گروه ها به تأویل الفاظ شرع می پردازند و الفاظ شرع را طبق باورهای خود تأویل می کنند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۶).

به نظر می رسد که یکی از عوامل مهم تداوم این مذهب نیز همین تحول پذیری و عقلانی کردن آن به دست شاگردان اشعری و گرایش ایشان به تأویل بوده است؛ هر چند که این عقل گرایی همواره در یک سطح نبوده و برخی چون غزالی و فخر رازی گرایش های صوفیانه داشته اند.

روند تحولی مذهب اشعری را می توان در نظریه ها و دیدگاه های شاگردانش جستجو کرد. باقلانی از مهمترین شاگردان او است. وی به وضع و تبیین مبانی و ادله مذهب اشعری پرداخت و بر نقش عقل تأکید بیشتری نمود؛ به طوری که برخی گفته اند: از نظر باقلانی همه مسائل اعتقادی در حوزه عقل می گنجد (موسی، ۱۹۸۲: ۳۱۹)؛ هرچند به دلیل شباهت های بسیار میان نظرهای اشعری و باقلانی، نمی توان این عقل گرایی مطلق را درباره او پذیرفت ولی بدون شك می توان گفت که باقلانی به براهین عقلی بیش از اشعری توجه داشته است (همان: ۳۲۰).

این روند در میان دیگر شاگردان اشعری نیز حفظ و گسترش یافت تا نوبت به غزالی رسید. غزالی تحولی دیگر در مذهب اشعری ایجاد کرد و معتقد شد که بهترین راه، راه و روش صوفیان است. غزالی اتحاد و همخوانی دین و فلسفه را به شدت رد نمود و فلسفه را از کشف حقیقت عاجز دانست (صدر و همکاران، ۱۳۸۶، ۱۲: ۸۱ و ۸۴).

از میان دیگر شاگردان اشعری، فخررازی چهره ای شاخص است. او نیز بر نقش عقل و اهمیت آن تأکید کرد و از منقولات دین، به عنوان اموری معقول دفاع کرد. به عقیده او ما اگر بخواهیم به خاطر نقل، به عقل خدشه وارد کنیم عقل و نقل هر دو خدشه دار می شوند؛ چون مبنای تصحیح نقل استدلال های عقلی است و اثبات باری تعالی و صفاتش و چگونگی دلالت معجزه بر صدق نبوت، پیش از ادله نقلی نیازمند دلایل عقلی است(فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۱۱۷).

عقل گرایی فخررازی به قدری شدید بود که او را بنیان گذار مکتب فلسفی درکلام اشعری به شمار آورده اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۷). اما این گرایش تداوم نیافت و او در اواخر عمر بیش

ص: ۹۳

از پیش به نظرهـای غزالی نزدیـک شـد به طـوری که می تـوان در دیـدگاه هـای او نـوعی ایمـان گرایی خرد پیشه را جسـتجو نمود (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷: ۹۳). بـا توجه به همین تأویـل گرایی، فخررازی، دیـدن خداونـد را به کشف تعبیر کرد و از ظـاهر لفظ دسـت برداشت.

ب. تحولات روحی فخر رازی

فخررازی در ابتـدا فیلسوفی متکلم بود که عقـل گرایی غزالی را دنبـال می کرد (پور جوادی، ۱۳۶۴، ۲: ۴) ولی مانند غزالی از عقل گرایی و مشـی فلسـفی روی گرداند و در مسیر عرفانی پای نهاد؛ حالتی که پس از سرخوردگی فخررازی در پرداختن به علوم عقلی برایش پدیدار شد (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۴۹۹).

فخر که در ابتدا به سـخنان غزالی انتقاد می کرد و تفسـیرهای او را ناشی از عدم درک مسائل می دانست (پورجوادی، ۱۳۶۴، ۲: ۴-۵) کم کم به او نزدیـک تر شـد تا جایی که کتاب عرفانی مشـکات الانوار غزالی را شـرح کرد و نه تنها او را نقـد نکرد بلکه تلاش نمود تا نظرهای غزالی را توجیه کند. این رساله سندی گویا بر تمایل های فخر رازی بر عرفان و تصوف است (همان).

وجود حالت های عرفانی و گرایش های او به تصوف، باعث شد با آن که همچنان به رؤیت خدا در آخرت معتقد بود. در نهایت با تفسیری خاص درباره کیفیت این رؤیت، از مسیر کلام اشعری خارج شود و به نوعی شهود عرفانی روی آورد.

ج. شرایط تاریخی

فخررازی در دوره ای متفاوت از پیشینانش درباره رؤیت خدا سخن گفت. در پیش گفتار بیان کردیم که سخن گفتن از رؤیت خدا در قرن سوم و چهارم یکی از مهمترین بحث های کلامی بود؛ این بحث در زمان اشـعری به اوج خود رسید و در زمان باقلانی هنوز در بالاترین درجه اهمیت قرار داشت؛ اما با گـذشت زمان و با ورود به قرن پنجم و شـشم از توجه به آن کاسـته شـد و در اواخر قرن پنجم تقریبـا این بحث خـاتمه یافت. پس از غزالی هرچنـد هنوز از رؤیت خـدا سـخن گفته می شـد ولی در جایگاه اصـلی آن یعنی کتب کلام جز اشاراتی کوتاه و گذرا و تکرار مطالب قبل چیزی بیان نمی شد (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۵۷: ۲۱۰). در این شرایط، سخن گفتن از رؤیت خـدا به بحثی عادی تبـدیل گشت و از موضع جـدلی خارج شد. به طوری که این فضا به متفکر فرصت می داد تا به دور از تقابل با ذهنی آرام تر بیاندیشد.

از تب و تاب افتادن بحث رؤیت را می توان در شکایت صابونی جستجو کرد. ایشان یکی از سرآمدان کلام در قرن ششم بود که از توجه نکردن مردم به بحثی که چهار قرن در اوج قرار داشت

ص: ۹۴

و ملاک ایمان و کفر قلمداد می شد گلایه مند بود. گرچه فخررازی به عنوان یک متکلم با صابونی درباره رؤیت مناظره می کند ولی همین عدم توجه مردم و ناراحتی صابونی، حکایت از فروکش کردن این بحث در فضای عمومی جامعه دارد (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۵۷: ۲۱۰).

در این زمان که از مخالف یا مخاطب اصلی این بحث یعنی معتزله، جز تعداد کمی باقی نمانده بود، سخن گفتن و اندیشیدن درباره رؤیت خدا و چگونگی آن مجالی دوباره می یابد. به این ترتیب سخن از رؤیت خدا با فروکش کردن جدال با خصم کم کم در فضایی مناسب در جریان صحیح خود قرار می گیرد.

عدم تقابل و نبودن مخالفت در سال های بعد فضا را به گونه ای ترسیم می کند که متأخرین فخر رازی، مساله رؤیت خدا در آخرت را از مطالب اجماعی امت قلمداد می کنند (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۵۳).

د. حقیقت جویی

فخررازی در پی کشف حقیقت درباره چگونگی رؤیت خدا در آخرت، به تفسیری روی آورد که آن را کشف تام نامید. به نظر می رسد بین این نظریه فخر رازی و اندیشمندان امامیه درباره رؤیت تفاوت چندانی وجود ندارد؛ زیرا آنچه مورد طرد امامیه است، رؤیت خدا با چشم سر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۷)؛ البته تفسیر متکلمان امامیه از این دیدن مختلف است. علت بسیاری از اختلاف های امامیه در تفسیر رؤیت خدا، فضای تاریخی و وجود اتهام های تجسیم گرایی به شیعه است. در چنین شرایطی تلاش شده تا رؤیت خدا به گونه ای تفسیر شود که هرگونه اتهام را از شیعیان رفع کند. از آن جمله می توان به نظر صدوق و تفسیر او اشاره کرد. او رؤیت خدا را نوعی علم می داند؛ زیرا صدوق در فضایی از رؤیت خدا سخن می گوید که بحث های کلامی درباره رؤیت خدا در اوج خود قرار دارد و شیعیان متهم به تجسیم گرایی و تشبیه هستند؛ این فضا به حدی سنگین است که علاوه بر تفسیر حتی بر نقل روایت ها نیز تأثیرگذار می باشد؛ به طوری که صدوق تصریح می کند با این که به درستی یک سری از روایت ها ایمان دارد به جهت امکان سوء برداشت ها بیان نکرده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۹-۱۲۰).

صدوق رؤیت خدا را علم به او تعبیر و تفسیر می کند تا نهایت تنزیه را درباره خدا رعایت کرده باشد؛ درحالی که روایت-ها بیانگر نوعی ادراک قلبی و شهودی از رؤیت خدا است (پورجوادی، ۱۳۶۸، ۵۶: ۱۰۱).

برخی از بزرگان متأخر امامیه نیز این شهود را علم حضوری معنا کرده اند؛ برای نمونه علامه طباطبایی منظور از رؤیت خدا را علم حضوری به او می داند و معتقد است که هرجا در قرآن از دیده

ص: ۹۵

شـدن خدا سـخن گفته شده، قرینه ای وجود دارد که نشان می دهد منظور از این رؤیت همین نوع علم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۲۳۹–۲۴۰). او می گوید: خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصـری و حسـی است و یک نوع درک و شـعوری است که بـا آن حقیقت و ذات هر چیزی درك می شود، بـدون این که چشم و فکر در آن به کـار رود، بلکه پروردگـار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده ای درك می کند (همان: ۲۴۰).

ما در این جا در صدد نیستیم تا نظریه های امامیه را درباره رؤیت بکاویم بلکه تنها جهت تذکر، به نظریه امامیه اشاره شد. دیدگاهی که اصالت خود را در سایه توجه به کلام معرفت بخش ائمه:یافته است.

امام صادق۷در شـروع شـکل گیری بحث های کلامی رؤیت، زمانی که هنوز شـعله های دشمنی اهل حدیث و معتزله زبانه نکشیده بـود دربـاره آن سـخن گفتنـد. ایشـان در تفسـیر و توصـیف کلمه الله گفته انـد: «منزه عن کـل درک مـائیته و الاحـاطه بکیفیته و هو المسـتور عن الأبصـار و الأوهام و المحتجب بجلاله عن الإدراك» (سـلمی، ۱۳۶۹، ۱: ۲۱)؛ به این ترتیب امـام۷درك ماهیت خدا را محال دانسـته و با عبارت «هو المستور عن الابصار» بر عجز انسان از رؤیت خدا با چشم سر تأکید می کنند؛ همچنین ایشان در تفسیر درخواست موسی۷برای دیدن خداوند می گویند: «خداوند به موسـی۷گفت: تو نمی توانی مرا ببینی؛ زیرا تو فـانی هستی و موجود فانی توان دیدن موجود باقی را ندارد، پس چطور موسی۷می تواند خدای خود را با چشم ببیند»؟! (همان، ۱: ۳۰).

این نوع روایت ها علاوه برمنابع تفسیری در منابع حدیثی نیز وجود دارد. در توحید صدوق ابوالحسن موصلی از امام صادق۷روایت کرده که: «دانشـمندی یهودی نزد امیرالمؤمنین۷آمـد و پرسـید: ای امیر مومنان! آیا در حال عبادت پروردگارت را دیـده ای؟ فرمود: وای بر تو! من پروردگاری را که ندیـده باشم عبادت نمی کنم. پرسـید: چگونه او را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو! چشم ها با مشاهده او را نبینند؛ ولی دل ها با حقیقت ایمان، او را در می یابند» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹، ح۶).

گرچه سـخنان امام صادق۷در آغـاز شـکل گیری جبهه هـای کلامـی بر سـر مسأله رؤیت خـدا مورد توجه کافی قرار نگرفت؛ ولی همچنـان این بحث در فضـای جامعه اسـلامی مطرح بود و از شـبهاتی بود که علمای عامه به آن دامن می زدنـد؛ بنابراین ائمه:پس از امام صادق۷نیز درباره آن سخن گفتند؛ برای نمونه در روایتی آمده است که: ابوقره از محدثین نزد امام رضا۷ رفت

ص: ۹۶

و پرسش هایی را از حلال و حرام و احکام شرعی آغاز کرد تا به توحید رسید و گفت: ما روایت داریم که خداوند عزوجل رؤیت و کلام را میان دو نفر تقسیم کرد؛ به طوری که مکالمه و سخن گفتن با خود را به موسی۷بخشید و رؤیت و دیدار خود را به محمد۶. امام۷فرمود: پس چه کسی به جن و انس خبر داد که «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار؛ دیدگان او را درنیابند و او دیدگان را دریابد؟» (انعام: ۱۰۳) و «و لا یحیطون به علما؛ علم آنان او را در بر نگیرد؟» (طه: ۱۱۰) و «لیس کمثله شیء؛ هیچ چیز همانند او نیست؟» (شوری:۱۱) آیا محمد۶نبود؟ ابوقره گفت: چرا او بوده. امام۷فرمود: چگونه ممکن است مردی نزد مردم آید و به آنان بگوید که از سوی خدا آمده و آنان را به سوی خدا و حکم و فرمان خدا بخواند و بگوید: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» و «لایحیطون به علما» و «لیس کمثله شیء» سپس بگوید: من خود او را با چشمانم دیده و با علمم دریافته ام، او به شکل بشر است. آیا شرم نمی کنید؟ زندیقان دین ستیز نتوانستند چنین نسبتی را به او بدهند که چیزی را از سوی خدا بیاورد و سپس برخلاف آن را بگوید؟! ابوقره گفت: خداوند خود فرمود: «و لقد رآه نزله اخری؛ پیامبر او را دیگر بار هم بدید» (نجم: ۱۳) امام۷فرمود: آیات دیگر بیان می کنند که چه دیده است؛ زیرا فرمود: «ما کذب الفؤاد ما رأی؛ دل آنچه را که دیده بود دروغ نشمرد» (نجم: ۱۱) «لقد رأی من آیات ربه الکبری؛ البته که او پاره ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید»(نجم: ۱۸) و روشن است که آیات خدای عزّوجل غیر خداوند است و خداوند فرمود: «لا یحیطون به علما؛ علم آنان او را در برنگیرد» (طه:۱۱۰) و اگر دیدگان او را ببینند که احاطه علمی به او پیدا کرده اند و شناخت حاصل شده است. ابوقره گفت: شما روایت ها را تکذیب می کنید؟ امام۷فرمود: اگر روایات با قرآن مخالف باشد، آنها را تکذیب می کنم و آنچه همه مسلمانان بر آن اجماع و اتفاق نظر دارند این است که احاطه علمی بر او ممکن نیست، دیدگان او را در نیابند و چیزی مانند او نیست(همان: ۱۱۰-۱۱۲، ح۹).

نتیجه گیری

فخر رازی با آن که اشعری بود، در مسیر حقیقت جویی، نظرهای بسیاری را بررسی کرد؛ او زمانی به نظر ماتریدیه متمایل شد و گاهی اندیشه ضرار را پذیرفت ولی در نهایت رؤیت خدا در قیامت را کشف و رؤیت قلبی دانست. او پس از سرگشتگی و در نتیجه آزمون و خطا، نظری را پذیرفت که مبتنی بر سخنان ائمه: از زمان امیرالمؤمنین۷بود و چهار قرن قبل وقتی این بحث بالاگرفت، امام صادق۷دوباره به آن رهنون شد. سخنانی که اگر از ابتدا به آن توجه جدی می شد این همه قیل و قال و کشت و کشتار درون دینی اتفاق نمی افتاد؟!

ص: ۹۷

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، تهران، طرح نو.

۳.ابن حنبل، احمد، (۱۳۹۳ق)، الرد علی الزنادقه والجهمیه، قاهره.

۴.ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، تاریخ ابن خلدون، العبر ودیوان المبتدا والخبر فی أیام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الأکبر، بیروت لبنان، دار إحیاء التراث العربی.

۵.اشعری، ابوالحسن، (۲۰۰۹)، الابانه فی اصول الدیانه، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.

۶.، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن، نشر فرانس شتاینر.

۷.، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث.

۸.ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، بدرالدین نعسانی، الشریف الرضی افست.

۹.باقلانی، ابوبکر بن طیب، (۱۴۰۷ق)، الانصاف فیما یجب اعتقاده و لایجوز الجهل به، عمادالدین حیدر، بیروت، عالم الکتب.

۱۰.بیهقی، ابوبکر، احمد بن حسین، (۱۴۰۸ق)، الاعتقاد و الهدایه الی سبیل الرشاد علی مذهب السلف و اصحاب الحدیث، سیدجمیلی، بیروت، دارالکتاب العربی.

۱۱.پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۱)، دو مجدد پژوهش هایی درباره محمد غزالی و فخررازی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۲.، (بهمن و اسفند۱۳۶۸)، رؤیت ماه در آسمان(۲)، نشر دانش، شماره ۵۶.

۱۳.، (فروردین و اردیبهشت۱۳۶۹)، رؤیت ماه در آسمان(۳)، نشر دانش، شماره ۵۷.

۱۴.، (۱۳۶۴)، فخررازی و مشکاه الانوار غزالی، معارف، شماره۲.

۱۵.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیه، حجازی سقا، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.

۱۶.حسینی دشتی، مصطفی، (۱۳۸۵)، معارف و معاریف دایرهالمعارف جامع اسلامی، موسسه فرهنگی آرایه.

ص: ۹۸

۱۷.حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران، انتشارات اساطیر.

۱۸.خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، انتشارات صبا.

۱۹.دادبه، اصغر، (۱۳۷۴)، فخررازی، تهران، طرح نو.

۲۰.رازی، فخرالدین، (۱۹۸۹)، المسائل الخمسون فی اصول الدین، احمد سقا و احمد حجازی، قاهره، المکتب الثقافی.

۲۱.، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه من العلم الإلهی، دکترحجازی سقا، بیروت، دار الکتاب العربی.

۲۲.، (۱۹۸۶)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.

۲۳.، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۴.،(۱۴۱۱ق)، المحصل، دکتر اتای، عمان، دارالرازی.

۲۵.ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۷)، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۲۶.سبحانی، جعفر، (بی تا)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، مؤسسه الإمام الصادق۷.

۲۷.السبکی، عبدالوهاب بن علی، (بی تا)، طبقات الشافعیه الکبری، دار إحیاء الکتب العربیه و فیصل عیسی البابی الحلبی، محمود محمد الطناحی –عبدالفتاح محمد الحلو.

۲۸.سلمی محمدبن حسین، (۱۳۶۹)، حقائق التفسیر، نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۲۹.شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید ، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۰.شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالأضواء.

۳۱.شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۲.صدر، احمد حاج سید جوادی و دیگران،(۱۳۸۶)، دایره المعارف تشیع، تهران، نشر شهید سعید محبی.

ص: ۹۹

۳۳.طباطبایی سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۴.طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، تاریخ الطبری، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۵.غزالی، ابوحامد،(۱۴۰۲ق)، کیمیای سعادت، حسین خدیوجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۶، (۱۴۰۹ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳۷، (بی تا)، إحیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتاب العربی.

۳۸، (۱۴۰۵ق)، قواعد العقائد، موسی محمدعلی، بیروت، عالم الکتب.

۳۹.ماتریدی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، التوحید، دکتر عاصم ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۰.محمدپور، محمد، (زمستان ۱۳۹۰)، بررسی اختلافات ابوالحسن اشعری و امام فخررازی، فروغ وحدت، شماره۲۶.

۴۱.معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران، نشر امیر کبیر.

۴۲.موسوی بجنوردی، محمدکاظم، (۱۳۷۷)، دایره المعارف بزرگ اسلامی تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

۴۳.موسی، جلال محمد، (۱۹۸۲)، نشأه الاشعریه و تطورها، بیروت، دارالکتب اللبنانی.

۴۴.مهدوی نژاد، محمدحسین، (۱۳۸۷)، ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخررازی، تهران، نشر دانشگاه امام صادق۷.

ص: ۱۰۰

ترجیح بلا مرجح و اختیار / احمد حیدرپور

اشاره

احمد حیدر پور(۱)

تاریخ دریافت : ۱۳۹۲/۰۴/۰۶

تاریخ تایید : ۱۳۹۲/۰۴/۲۳

چکیده

در این نوشتار سعی شده تا نظریه استحاله ترجیح بلامرجح و ارتباط آن با اختیار به زبانی ساده ولی علمی و مستند بیان شود. از این روی بعد از مفهوم شناسی موضوع مورد بحث، ابتنای نظریه استحاله ترجیح بلامرجح بر لزوم علت غایی در افعال اختیاری و قاعده فلسفی«علت غایی، علت فاعلیت فاعل است» و ناسازگاری آن با اختیار به معنای امکان فعل و ترک، بررسی گشته و سپس به دیگر لوازم این نظریه فلسفی اشاره شده است. علت پرداختن به قاعده استحاله ترجیح بلامرجح، ارتباط وثیق آن با دیگر مسائل مهم فلسفی نظیر معنا و مفهوم اختیار، همراهی علت تامه و معلول در فعل فاعل مختار، حدوث و قدم عالم، شناخت صفات و افعال خداوند، شناخت انسان و ارتباط افعال او با قضا و قدر الهی است. در این راستا سعی شده با مراجعه به منابع اصیل فلسفی و طرح پرسش و پاسخ و لوازم هر یک از دو دیدگاه حقانیت دیدگاه، کلامی در این مسأله آشکار گردد.

واژگان کلیدی

مرجح، ترجیح بلامرجح، ترجح بلامرجح، اصل علیت، اختیار، اراده، انتخاب

ص: ۱۰۱

۱- استاد یار موسسه آمزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه

مفهوم شناسی موضوع

مسأله ترجیح بلامرجح از ابتدای تاریخ فلسفه اسلامی یکی از مسائل جنجال برانگیز بین فیلسوفان و متکلمان بوده است. طبق نظر فیلسوفان ترجیح بلامرجح محال (میر داماد،۱۳۷۴: ۲۶۱) و بنا بر عقیده متکلمان ممکن می باشد.

معنای ترجیح بلامرجح

اشاره

اصطلاح «ترجیح بلامرجح» در معانی و موارد متعددی به کار می رود و برای آن که معنا و مقصود از آن در این نوشتار آشکار شود لازم است به آن معانی و کاربردها اشاره شود؛

۱.رجحان دادن فاعل مختار (انتخاب) بر ...

رجحان دادن فاعل مختار (انتخاب) بر یکی از دو فعلی(۱) که هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد؛ یعنی با وجود این که فاعل در هیچ یک از دو فعل رجحانی نمی بیند در مقام عمل، یکی را انتخاب می کند و این در حالی است که هر دو فعل از جهت مصلحتی که داعی و غایت فاعل است مساوی هستن

۲.رجحان دادن و ایجاد یکی از چند...

رجحان دادن و ایجاد یکی از چند اراده ای که فاعل مختار متمکن از آنهاست؛ یعنی انجام هر فعل تولیدی توسط فاعل و به خصوص انجام هر کدام از دو فعلی (۲)که در محقق کردن غرض فاعل مساوی هستند، متفرع بر اراده یکی از آن دو فعل است و خود اراده، فعلی از افعال مباشری نفس فاعل

۳.تحقق ممکن بدون علت تامه ای که آن را ایجاد کند....

تحقق ممکن بدون علت تامه ای که آن را ایجاد کند (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۰-۶۶۲ و ۱۳: ۳۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۴۲۶؛ غازانی، ۱۳۸۱: ۸) به عبارت دیگر در حالتی که ذات شیء ممکن، اقتضا و علیتی نسبت به اتصاف به وجود یا عدم ندارد؛ یعنی نسبتش به وجود و عدم مساوی است و بدون دخالت علت تامه موجود میشود، پس در این معنا ترجیح مصدر لازم از باب تفعل و

ص: ۱۰۲

۱- .در این معنا تفاوتی بین دو یا چند فعل وجود ندارد.

۲- .از آن¬جا که هر ترکی مستلزم یک فعل است حالت ترجیح فعل یا ترک، یکی از مصادیق همین معنا است.

به معنای رجحان یافتن است. استحاله این معنا نیز از بدیهیات اولی و فطریات است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۰) و اختلافی بین دانشمندان اسلامی در استحاله آن نیست(۱).

گاهی در تفاوت بین این دو اصطلاح گفته می شود که حصول فعل بدون رجحان اگر به فاعل نسبت داده شود «ترجیح» و اگر به معلول نسبت داده شود «ترجح» نامیده می شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

۴.صدور معلول از یکی از دو علتی...

صدور معلول از یکی از دو علتی که نسبت مساوی با آنها دارد؛ در مقابل صدور از هر دو (استرآبادی، محمد تقی، ۱۳۵۸: ۱۱۸).

۵.تحقق یکی از دو امر ...

تحقق یکی از دو امر ممکنی که تحقق هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد. یکی از مصادیق این معنا تأثیر یکی از ضدین در دیگری و معدوم شدن یکی از آن دو است.

۶.حکم به رجحان یکی از دو شیء مساوی، بدون مرجح که این بر دو قسم است؛

نخست این که حکم، حکم حقیقی و مقصود، تصدیق قلبی باشد. در این صورت اگر مقصود از تساوی، تساوی در نظر حاکم باشد شکی نیست که محال است؛ زیرا به معنای حکم و تصدیق به تساوی و عدم تساوی است که اجتماع نقیضین صورت گرفته، حال اگر مقصود از تساوی، تساوی در واقع است شکی نیست که جایز و به معنای خطای حاکم و تصدیق کننده است. دوم، حکم اعتباری باشد مانند حکم قاضی و مشابه آن؛ یعنی قاضی رجحان را برای یکی از دو طرف مساوی، اعتبار کند (برگرفته از فیش های استاد فیاضی).

۷.تحقق ممکن در یکی از زمان ها...

تحقق ممکن در یکی از زمان ها، مکان ها یا مواضعی که نسبت مساوی با آنها دارد (خواجه نصیر الدین ، ۱۳۸۳: ۶۱).

۸.رجحان دادن خداوند به خلق عالم در...

رجحان دادن خداوند(۲) به خلق عالم در یکی از بی نهایت زمان هایی که خلق عالم در آنها امکان دارد و نسبت خداوند به خلق عالم در همه آن زمان ها مساوی است(۳). روشن است که در این نوشتار مقصود

ص: ۱۰۳

۱- .به نظر برخی دانشمندان «استحاله ترجح بلامرجح» تعبیر دیگری از اصل علیت است(علامه طباطبائی،۱۳۸۰، ۱: ۲۳۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳: ۱۲۷؛ ابن سینا اصل «استحاله ترجح بلامرجح» را بدیهی و غیر از اصل علیت دانسته و سعی کرده اصل علیت را به کمک آن ثابت کند(اشارات، نمط چهارم، اشاره سوم) بدیهی یا نظری بودن اصل علیت مورد اختلاف بین اندیشمندان است فخررازی در کتاب «مطالب العالیه» به بررسی نظرات هر دو گروه پرداخته است.

۲- .از آن¬جا که بنابر اعتقاد اندیشمندان خداوند فاعل بالاراده نیست، بنابراین کاربرد ترجیح بلامرجح در این مورد با کاربرد آن درباره انسان تفاوت می¬کند.

۳- .این کاربرد در صورتی است که برای زمان، واقعیتی مستقل از عالم ماده در نظر گرفته شود ولی اگر زمان را همان¬طور که امروزه برای اندیشمندان آشکار شده از مفاهیم ثانی فلسفی بدانیم که واقعیتی منحاز از منشأ انتزاع خود ندارد و در خارج عین وجود موجود سیال است باز می¬توان این مورد را این¬گونه بیان کرد که خلق ماسوی الله در همه آنات ظرف خود (دهر یا سرمد) نسبت به خداوند مساوی است بنابراین خلق آن در آنی از آنات ترجیح بلامرجح خواهد بود.

از ترجیح بلامرجح مواردی است که دو امر مساوی مقابل فاعل مختار است و فاعل ناگزیر از انتخاب یکی از آنها است؛ مانند: کاربرد اول، دوم و هشتم؛ زیرا تنها در این صورت است که ارتباط آن با اختیار انسان قابل تصور است.

مشهور است که فیلسوفان از دیرباز ترجیح بلامرجح را مستلزم ترجح بلامرجح (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۱۰۲۱؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۳۵؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۶۱؛ محقق دوانی، بی تا: ۱۱۴) و یکی از مصادیق نقض قانون علیت و در نتیجه محال می دانسته اند. در مقابل نیز مخالفان سرسختانه از نظریه جواز دفاع کرده و لوازم فاسدی برای نظریه استحاله گوشزد نموده اند.

اهمیت این مسأله و ارتباط وثیق آن با بسیاری از مسائل دیگر به گونه ای است که در صورت پذیرش جواز ترجیح بلامرجح تحولی عظیم در برخی مسائل بنیادین فلسفه به وجود خواهد آمد و برخی مسائل مشکلی که در مقابل فیلسوفان عرض اندام می کرده به راحتی قابل حل خواهد بود.

این نوشتار درصدد آن است که با توضیح و تشریح کامل این دو نظریه و بیان ادله ولوازم آنها، نظر حق در این مسأله را آشکار سازد تا ادعای اصلی خود یعنی ناسازگاری استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار را اثبات کند. بنابراین همان طور که مقصود از ترجیح بلامرجح آشکار گردید، لازم است معنای اختیار نیز روشن شود.

معنای اختیار

اشاره

اختیار در لغت از مصدر باب افتعال از واژه خیر و به معنای طلب خیر است. فعل حیوانی از آن جهت فعل اختیاری نامیده شده که اختیار به معنای طلب خیر است و حیوان تا به منفعت(خیر بودن) فعلی اعتقاد نداشته باشد بر آن اقدام نمی کند (سمیع دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶).

در بررسی عبارات دانشمندان چهار معنای اصطلاحی برای اختیار به دست می آید (مصباح، ۱۳۶۶، ۲: درس۳۸) که به شرح ذیل می باشد:

۱.امکان فعل و ترک

در تعلیقات باغنوی بر محاکمات آمده است: «اما نزد متکلمین که اختیار را به امکان فعل و ترک تفسیر کرده‌اند...»(رازی، ۱۳۸۱: ۴۳۴).

ص: ۱۰۴

گاهی نیز قـدرت به این معنا تفسیر شـده است؛ به طوری که سبزواری ضـمن تفسـیر قـدرت به این معنا اشـکالی متوجه آن ساخته و نوشـته است که: «تفسـیر قـدرت به صـحت صـدور و عدم صدور با قدرت حیوان مناسب است؛ زیرا صـحت به معنای امکان است و خداوند متعال به طور کامل واجب و فعلیتی است که جزء ندارد» (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱: ۳۷۷؛ جامی، ۱۳۵۸: ۲۶؛ سبزواری، همان، ۳: ۶۱۴-۶۱۵).

گاهی نیز اختیار و قدرت با هم به این معنا تفسیر شده و نوشـته اند:«مختار و قادر کسی است فعل و ترک برای او امکان داشته باشد (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ذیل عنوان الإختیار ۱۲۰-۱۲۱).

به نظر می رسد متلازم بودن دو مفهوم اختیار و قدرت سبب این امر است؛ زیرا اختیار در این معنا به حالت یا قوه ای اطلاق می شود که امکان فعل و ترک را برای فاعل مهیا می کند.

۲.تأثیر خواست فاعل در فعل خود

این معنـایی است که به فیلسوفان منسوب است و از آن با عبارت «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» تعبیر می کننـد (صـدرالمتألهین، بی تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰؛ رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷).

چنـان که در تعلیقـات بـاغنوی بر محاکمـات آمـده است: اختیار دو معنا دارد: نخست، امکان فعل و ترک، دوم، اگر بخواهـد، انجام دهـد و اگر نخواهد، انجام ندهد. متکلمان خداوند را به معنای نخست مختار می دانند و فیلسوفان به معنای دوم (رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۹۹).

گاهی نیز قدرت به دو معنای مذکور تفسیر شده (صدرالمتألهین، بی تا، ۶: ۳۰۸-۳۰۹) و گاهی قدرت و اختیار مترادف لحاظ گشته و دو معنای مـذکور برای آنها بیان گردیـده که معنای نخست به متکلمین و معنای دوم به فیلسوفان نسبت داده شـده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۲۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۱۹۶).

برخی به جای اختیار، قدرت را به معنای دوم تفسیر کرده اند. چنانچه در شرح الاشارات آمده است که: «قدرت، بودن فاعل است به گونه ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر بخواهد ترک کند و جمله شـرطیه استدعای وقوع یا عدم وقوع مقدم را ندارد. بلکه مقدم شرطیه فعـل به طـور دائم واقع است و مقـدم شـرطیه ترک به طور دائم واقع نمی شود» (خواجه نصـیرالدین، ۱۳۷۵، ۳: ۸۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۴، ذیل عنوان: قدره الواجب؛ بهمنیار، ۱۳۷۵ ۵۷۹. ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰).

ص: ۱۰۵

میرداماد معتقد است که در حقیقت فیلسوفان و متکلمان در معنای قدرت یا اختیار اختلاف ندارند؛ زیرا این دو معنا به حسب مفهوم و تحقق متلازم هستند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۰۹–۳۱۰). بلکه اختلاف آنها تنها در صدق و عدم صدق مفهوم قدرت بر فردی است که مشیت و خواستش لازم ذاتش و غیر قابل انفکاک می باشد. که در این جا فیلسوفان صدق و متکلمان عدم صدق را برگزیده اند (علوی، ۱۳۷۶: ۵۸۷).

شارح کتاب قبسات بر آن است که ابن سینا قدرت خداوند را به هیچ یک از دو معنای مذکور تفسیر نکرده است؛ زیرا بنابر نظرشیخ، صرف وجود صورت علمی در انسان سبب فعل نیست بلکه برای انجام فعل علاوه بر صورت علمی نیاز به اراده ای است که در انسان حادث شود و قوه محرکه را تحریک کرده و به دنبال آن اعضا به حرکت درآیند؛ زیرا اگر صرف وجود علمی در انسان سبب فعل بود، خود صورت علمی همان قدرت انسان می بود. در حالیکه در انسان علم و قدرت یکی نیستند. ولی اراده واجب الوجود نه از جهت ذات و نه از جهت مفهوم مغایر علم نیست؛ زیرا علم واجب تعالی، اراده او است و قدرت واجب الوجود همان تعقل او می باشد (عاملی، ۱۳۷۶: ۵۸۵ – ۵۸۶).

۳.تأثیر خواست فاعل در فعلش بدون فشار عوامل بیرونی

از آنجا که در عرف به تصمیم گیری تحت فشار عوامل بیرونی جبر گفته می شود و اختیار مقابل جبر است، گاهی اختیار به معنای تصمیم گیری بدون فشار عوامل بیرونی به کار می رود که مقابل این معنا در اصطلاح اضطرار نامیده می شود.

۴.انتخاب یکی از دو یا چند راه پیش روی موجود مختار

گاهی گفته می شود فلانی این راه را اختیار کرد که در این جا اختیار به معنای انتخاب و ترجیح به کار رفته است. این کاربرد از جهت تسمیه مسبب به اسم سبب است؛ زیرا قوه اختیار به فاعل قدرت انتخاب می دهد و علت انتخاب است.

در جایی که سخن از سوء اختیار یا حسن اختیار به میان می آید، اختیار به معنای انتخاب به کار رفته است. مانند جمله زیر: «هذا مع سوء الاختیار و فساد العقیده» (توحیدی، ۱۹۲۹: ۲۱۶ و ۴۶). همچنین در جمله زیر: «و لهذا ما قیل: العاده هی الطبیعه الثانیه، کأنّ الطبیعه عاده، و لکنها الأولی بالجبلّه، و العاده طبیعه و لکنّها الأخری بحسن الاختیار أو بسوء الاختیار» (توحیدی، ۱۴۲۴ق: ۲۱۷).

ص: ۱۰۶

در جمله معروف خواجه نصیرالدین نیز اختیـار در ابتـدا به معنـای انتخاب به کار رفته است: «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار». در برخی فرهنگ ها نیز آمده است که اختیار ترجیح دادن چیزی و تخصیص و مقدم کردن آن بر غیر می باشد که اخص از اراده است (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ۱: ۴۸) و روشن است که معنای مذکور در این عبارت همان انتخاب است.

به نظر فیلسوفـان اگر فاعل در افعالش متمکن از ترک و در تروکش متمکن از فعل نباشـد حتی اگر مفهوم «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» نیز درباره او صـدق کنـد می توان آن را قادر و مختار نامیـد. به طوری که برخی گمان کرده اند که قوه فعل و قدرت تنها برای کسـی حاصل می شود که هم شأن انجام دادن داشته باشد و هم شأن انجام ندادن و اگر تنها شأن انجام دادن داشته باشد، قادر نامیـده نمی شود که البته این نظر صـحیح نیست؛ زیرا در صورتی می توان فاعلی را که تنها انجام می دهـد غیرقادر به معنای مذکور دانست که بـدون اراده و مشیت انجـام دهـد اگر با اراده انجام می دهـد قادر است؛ حتی اگر اراده اش تغییر نکنـد یا تغییر اراده اش محال ذاتی باشد. بنابراین آنان برای صحت نظریه خود این گونه استدلال کرده اند که:

نخست اگر اختیار به معنای صـحت فعل و ترک باشـد انسان را بعد از اراده متصل به فعل دیگر نمی توان فاعل مختار نامید؛ زیرا در این حـالت امکان ترک برای فاعل وجود نـدارد. ولی معنای ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل حتی در حالت مـذکور بر فاعل صادق است و می توان گفت خواسته و انجام داده و اگر نمی خواست، انجام نمی داد پس مختار است.

دوم جواز فعل و ترک، یک معنای امکانی است و نمی توان اختیار خداوند را به آن تفسیر کرد؛ زیرا ذات خداوند متعال از اتصاف به صـفات امکـانی مبرا است. ولی اختیار به معنای ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل درباره او صادق است. بر این اساس اگرچه افعال خداونـد بـدون داعی زایـد بر ذات و با اراده ازلی عین ذات صادر شده و ترکش محال است ولی این مسـتلزم آن نیست که خداوند متعال در افعالش مختار نباشد؛ زیرا هر دو گزاره شرطی درباره افعال او صادق است؛ چون صدق گزاره شرطی با امتناع مقدم و تالی نیز سازگـار می باشـد. بنـابراین در افعـال خداونـد شـرطیه اول با ضـرورت مقـدم و تالی صادق است و شـرطیه دوم با امتناع مقـدم و تالی(۱)؛ اگر چه مشیت فعـل لازم ذات و واجب است (ابن سـینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰). بنابراین خداونـد چه فاعل بالعنایه باشـد و چه فاعل بالرضا، مختار خواهد بود؛ نه موجب (صدرالمتألهین، بی تا، ۲: ۲۲۵).

ص: ۱۰۷

۱- .به عنوان مثال این گزاره شـرطیه صادق است با این که مقدم و تالی آن کاذب است: «اگر انسان پرواز می¬کرد در هوا حرکت می¬کرد».

رابطه دو معنای کلامی و فلسفی اختیار

بنابر نظر میرداماد این دو معنا به حسب مفهوم و تحقق، متلازمان هستند. وقتی ذات فاعل به گونه ای است که اگر بخواهد، انجام می دهد و اگر نخواهد، انجام نمی دهد پس به حسب ذاتش و با قطع نظر از خواست و عدم خواستش امکان فعل و ترک برایش وجود دارد؛ اگر چه بـا خواستش صـدور فعل از او واجب و با عـدم خواستش ترک واجب می شود. پس وجوب و دوام فعل که به خاطر وجوب و دوام مشیت است با امکان ترک بر فرض عدم مشیت منافات ندارد و کسی که فاعلیتش از علم و اراده نشأت بگیرد مختار است و به ایجاب و اضطرار متصف نمی شود. امکان فعل و ترک و این که ذات فاعل ذاتا طوری باشد که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهـد انجـام ندهـد دو عبـارت مختلف در تفسیر قـدرت و اختیار هسـتند و خروج از حق و انصاف است که یکی را اختیار و دیگری را ایجاب دانست. بنابراین تنها اختلاف فیلسوفان و متکلمان در قدم و حدوث عالم خواهد بود (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۰۹-۳۱۰).

ملاصـدرا نیز درباره این مسأله، چنین پاسـخ می دهـد که این دو معنا در فاعلی که اراده اش زاید بر ذات است متلازم هسـتند؛ نه در واجب تعالی؛ زیرا صحهٔ فعل و ترک، معنای امکانی است و اتصاف واجب به آن نقص و غیرممکن می باشد. در صورتی که معنای دوم بـا وجوب صـفات واجب تعـالی سازگـار است. پس در مورد اختیـار واجب تعـالی مفهوم صـحهٔ فعل و ترک صادق نیست ولی مفهوم «ان شاء فعل و ان لم یشأ» صادق است (صدرالمتألهین، بی تا؛ ۶: ۳۰۸ – ۳۰۹).

به نظر می رسد صدرا تلازم مفهومی این دو معنا که بخشـی از مدعای میرداماد است را نپذیرفته وگرنه به طور منطقی نمی توانسـت خداونـد را از حکم مـذکور اسـتثنا کنـد؛ چون تلازم مفهومی مسـتلزم تلازم در تحقق است. بنـابراین بـا فرض عـدم پـذیرش تلازم مفهـومی می توان ادعـا کرد که تلازم در تحقق، به مواردی خـاص یعنی موجودات ممکن اختصـاص دارد ولی بطلان این فرض با بیانی که میرداماد دارد آشکار است.

استحاله یا امکان ترجیح بلامرجح

از دیربـاز این مسـأله در بین اندیشـمندان مطرح بوده که آیـا فاعل مختار در حالی که نسـبت ذاتش به دو امر مساوی است می تواند یکی از آن دو را انتخاب کنـد؟ از آن جا که انجام هر فعل ارادی متوقف بر اراده آن فعل است و اراده، فعل مباشـری نفس است در حقیقت بازگشت این پرسش به این مسأله است که آیا در زمانی که نسبت ذات فاعل به تعلق اراده اش به دو طرف، مساوی

ص: ۱۰۸

است، فاعل به طور ذاتی و بـدون مرجـح بیرونی و علم به آن می توانـد خود را از این حالت تساوی خارج کنـد و مرجح یک طرف باشد؟

فیلسوفان به این پرسـش پاسخ منفی می دهند و معتقدند در این گونه موارد انتخاب و اراده کردن برای فاعل محال است؛ زیرا ایجاد هر کدام از آن دو اراده به عنوان فعلی از افعال مباشـری نفس پدیده ای ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی نیاز به علت دارد و ذات فاعـل به تنهـایی نمی توانـد به عنوان علت تامه، توجیه گر پیـدایش آن باشـد؛ زیرا فرض بر آن است که نسبت ذات فاعل به همه آنهـا مسـاوی است؛ اگر چه ممکن است انجـام هر کـدام از آن دو فعـل غرض فاعـل را تأمین کنـد و فاعل در اراده و انجام هر کـدام از آنها انگیزه داشـته باشـد ولی انجام هیـچ کـدام مصـلحتی بیشتر از دیگری نـدارد. پس علت غایی انتخاب و ترجیح یکی بر دیگری، مفقود و در نتیجه علت تامه محقق نیست. بنابراین ترجیح بلامرجح مسـتلزم تحقق معلول بدون علت تامه یعنی مستلزم ترجح بلامرجح خواهد بود.

مخالفان نیز معتقدند ترجیح بلامرجح بلکه ترجیح مرجوح جایز است و صفت اختیار امکان اراده هر یک از دو طرف را به فاعل می دهـد؛ یعنی فاعـل مختـار به اقتضـای ذاتی صـفت اختیار می توانـد خود را از حالت تساوی خارج کرده و علت تامه ایجاد اراده خود باشـد؛ زیرا به طور اساسـی معنای اختیار همین است. بر این اساس اسـتحاله ترجیـح بلامرجـح با اختیار انسان به معنای صـحت فعل و ترک منافات دارد.

از آنچه گـذشت روشن شـد که بـازگشت این اختلاف به آن است که آیا فعل فاعل مختار نیازمنـد علت غایی است یا نه؟ فیلسوفان معتقدنـد که هر فعـل اختیـاری نیازمنـد علت غـایی است و علت غـایی، علت فـاعلیت فاعل است (علامه طباطبائی، ۱۳۸۰، ۳: ۷۰۶ - ۷۰۷)؛ یعنی علت غـایی است که قوه فـاعلیت فاعـل را به فعلیت می رسانـد و فاعـل بـالقوه را به فاعل بالفعل تبـدیل می کنـد و یا به عبارت دیگر ذات فاعل مختار علت تامه اراده خود نیست.

شهیـد مطهری نیز در این بـاره نوشـته است: «هر فعلی که از انسـان صادر می شود بایـد مطلوبی را برای انسان به همراه داشـته باشـد؛ یعنی بایـد با یکی از تمایل ها و غرایز انسان وفق بدهـد. از این رو انجام هر فعلی را که انسان تصور می کنـد اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشـته باشـد و هیـچ یک از غرایز و تمایل ها را ارضا نکنـد و به اصـطلاح حکما نفس فایـده اش را تصـدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان به سوی آن عمل روانه شود» (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۱۲).

البته روشن است که فاعـل مختار به جهت حکیم بودن، محال است که یکی از دو فعل مساوی یا مرجوح را بر راجـح ترجیـح دهـد؛ زیرا حکیم کسی است که راجح را برگزیند. ولی مخالفان معتقدند

ص: ۱۰۹

که اگر چه این ترجیح با لحاظ صفت حکمت محال است ولی از جهت صفت اختیار جایز و ممکن می باشد.

گفتنی است که برخی در مسأله ترجیح بلامرجح بین وجود داعی و عدم آن تفاوت قائلند و می گویند در صورتی که داعی بر هیچ یک از دو طرف وجود نداشته باشد، ترجیح بلامرجح جایز نیست ولی در صورتی که فاعل در انجام هر یک از دو طرف، داعی داشته باشد و با انجام هر کدام از آن دو، غرض حاصل شود ترجیح بلامرجح جایز است (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۳۷). اینان برای نظر خود این گونه شاهد آورده اند که مردم معصیت را به خاطر نفع اندک در دنیا برمی گزینند در صورتی که عقاب بسیار بزرگ آن در آخرت را می دانند. لیکن وقتی ترجیح مرجوح امکان داشته باشد، به طریق اولی ترجیح یکی از دو مساوی جایز است.

چنین نظریه ای از عدم دقت در مسأله نشأت گرفته است؛ زیرا در همان حالتی که با انجام هر کدام از دو طرف غرض فاعل حاصل می شود، اراده و انتخاب هر دو طرف در نظر او مساوی است و فاعل در فعل مباشری نفس یعنی ارده و انتخاب یک طرف و ترک طرف دیگر انگیزه و غایت ندارد تا فاعلیت بالقوه او را به فاعلیت بالفعل مبدل کند؛ زیرا طبق نظر فیلسوفان غایت (علت غایی) علت و متمم فاعلیت فاعل است. بنابراین بازگشت فرض مذکور به همان مسأله مورد نزاع یعنی عدم وجود مرجّح بیرونی در فعل مباشری نفس (اراده و انتخاب) است. به عبارت دیگر در فرض مذکور نیز به دلیل عدم وجود غایت، علت تامه به نظر فیلسوفان محقق نشده است. پس معلول یعنی اراده و انتخاب ضرورت نیافته و محال است محقق شود و این چنین آشکار می شود که مخالفان استحاله برای تکمیل نظر خود می بایست ضرورت وجود معلول با وجود علت تامه مختار (نه موجَب) را نیز منکر شوند؛ زیرا آنان با انکار لزوم مرجح بیرونی در افعال اختیاری و اعتقاد به امکان انتخاب و اراده در حالت تساوی دو فعل در حقیقت نفس فاعل مختار را هم علت تامه اراده و هم علت تامه عدم اراده خود می دانند و در پاسخ کسی که انتخاب را علت و مرجّح اراده یا عدم اراده بداند خواهند گفت که حقیقت انتخاب چیزی جز خود اراده نبوده و واقعیت منحازی از آن ندارد.

از آن جا که این مسأله یکی از مسائل بنیادین است و هر گونه موضع گیری در آن در مسائل مهم دیگری چون معنا و مفهوم اختیار و اختیار انسان، بحث علیت در فلسفه و ضرورت وجود معلول در زمان وجود علت تامه، لزوم علت غایی برای تحقق علت تامه فعل فاعل مختار، شناخت صفات ذاتی و فعلی خداوند مانند اراده، اختیار، قدرت، خلق، حدوث و قدم عالم و وجوب اصلح، نقش بسزایی دارد از گذشته یکی از مسائل جنجال برانگیز بین اندیشمندان بوده و پیرامون آن سخن بسیار گفته

ص: ۱۱۰

شده است. اکنون با توجه به این که هر کدام از دو گروه برای نظر خود دلیل یا شاهدی دارند در ادامه به بررسی دلایل آنان خواهیم پرداخت.

دلیل معتقدان به استحاله ترجیح بلامرجح

اشاره

صورت منطقی استدلال طرفداران نظریه استحاله را می توان این گونه تقریر کرد:

الف. اگر دو فعل از جهت مصلحت و مفسده مساوی باشند فاعلیت فاعل نسبت به هر دو فعل، مساوی و بالقوه است.

ب. اگر فاعلیت فاعل نسبت به دو فعل، مساوی و بالقوه باشد، تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر یک از دو فعل، علت و مرجح ندارد.

ج. اگر تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر یک از دو فعل، علت و مرجح ندارد و فاعلیت بالفعل نسبت به هر کدام از دو فعل حاصل شود، ترجح بلامرجح محقق شده است.

د. ترجح بلامرجح محال است.

ه. پس این امر محال است که تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر یک از دو فعل، علت و مرجح نداشته باشد و فاعلیت بالفعل نسبت به یکی از دو فعل حاصل شود.

و. تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر کدام از دو فعل مساوی در فاعل مختار را ترجیح بلامرجح می نامند.

ص: ۱۱۱

ز. پس ترجیح بلامرجح محال است.

فیلسوفان در مسأله مرجع یعنی در مورد اراده یکی از دو فعل مساوی که از افعال مباشری نفس است نیز استدلالی شبیه به آنچه گذشت اقامه می کنندکه صورت منطقی آن چنین است:

الف. اگر دو فعل از جهت مصلحت و مفسده مساوی باشند نسبت تعلق اراده فاعل به هر یک از دو فعل مساوی است.

ب: اگر نسبت تعلق اراده به هر یک از دو فعل مساوی باشد ولی تعلق اراده به یکی از دو فعل حاصل شود، ترجح بلامرجح محقق شده است.

ج. ترجح بلامرجح محال است.

د. پس محال است که نسبت تعلق اراده به هر یک از دو فعل مساوی باشد و تعلق اراده حاصل شود.

ه . تعلق اراده فاعل به یکی از دو فعل مساوی را در اصطلاح ترجیح بلامرجح می نامند.

و. پس ترجیح بلامرجح محال است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۱۰۲۱).

ص ۱۱۱

نقد و بررسی دلیل مذکور، از دیدگاه مخالفان استحاله

مخالفان می تواننـد ملازمه در مقـدمه «ب» را نپذیرند و بگویند در این حالت، فاعل مختار به اقتضای صـفت اختیارش مرجح و علت تامه یکی از دو طرف مساوی خواهد بود؛ زیرا این علیت و مرجح بودن ویژگی صـفت اختیار است. اگر صـفت اختیار چنین تمکنی را به موجود مختـار ندهـد، وجود و عـدم آن تفـاوتی نخواهـد داشت و فاعـل مختـار از جهت وجود و عـدم اختیـار با فاعل موجَب، یکسان خواهد بود.

در حقیقت آنان می تواننـد در حالی که بـدیهی بودن اسـتحاله ترجح بلامرجـح را بپذیرند ولی معتقد باشـند که تعلق اراده فاعل به یکی از دو فعل بدون علت و مرجح بیرونی از مصادیق ترجح بلامرجح نیست که محال باشد.

تحلیل نظریه جواز و استحاله ترجیح بلامرجح و بیان مبانی دو نظریه

اشاره

طرفـداران نظریه جواز ترجیـح بلامرجـح معتقدنـد از آن جـا که قـدرت انتخـاب و ترجیـح یکی از دو طرف مساوی از خواص ذاتی صفت اختیـار است ایراد وارد بر این نظریه دفع می گردد؛ یعنی پرسـش از چرایی ترجیـح متوقـف می شود؛ زیرا ذاتی، علـتی غیر از ذات نمی خواهد(۱). به عبـارت دیگر مرجـح و علت تـامه انتخاب، ذات فاعل مختار است. ولی مصـلحت فعل به نحو علت ناقصه و مقتضـی در انتخـاب و ترجیـح فاعل همه جا نقش دارد؛ مگر در انتخاب مصـلحت و ترجیـح آن بر مفسـده. پس اگر بپرسـند که چرا فاعـل، فعـل راجـح را انتخاب کرد نه فعل مرجوح را؟ معتقـدان به جواز می تواننـد بگوینـد که چون حکیم بود و اختیار داشت. ولی معتقدان به اسـتحاله ناگزیرند پاسخ دهند که: چون فعل، مصـلحت داشت. ولی اگر پرسـیده شود که چرا فاعل مصلحت را انتخاب و مفسده را ترک می کند؟ پاسخ طرفداران جواز این خواهد بود که چون اختیار دارد. در حالی که معتقدان به اسـتحاله ناچارند پاسخ دهنـد که: چون انتخاب مصـلحت و ترجیـح آن بر مفسده، اقتضای ذاتی فاعل است و او نمی-تواند از این اقتضای ذاتی خود تخلف کنـد؛ زیرا تخلف معلول(اراده وانتخـاب فاعـل) از علت تامه(وجود علمی مصـلحت) محال است؛ یعنی خداونـد موجود مختار را این گونه آفریـده که ذات او اقتضـای انتخـاب مصـلحت را دارد و همان طور که موجودات موجَب، تحت سـیطره اقتضای ذاتی و طبیعی خود هسـتند موجود مختار نیز از این اقتضای ذاتی خود نمی توانـد تخلف کنـد که این امر در انتخاب و ترجیـح مصـلحت بر مفسـده تحت سیطره قانون علی- معلولی طبیعی است و این اصل فلسفی که علت غایی، علت فاعلیت فاعل است بیانگر همین مطلب است.

ص: ۱۱۲

۱- . «الذاتی لایعلل».

در مقابل، همان طور که شهید مطهری نوشته است معتقدان به جواز، اصل علیت را منحصر به ماده و مادیات می دانند و معتقدند غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت به آثار خود، فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت ضرورت است ولی نسبت فعل به فاعل ضرورت نیست. برخی روانشناسان نیز اراده انسان را از تحت قانون علیت عمومی خارج می دانند (مطهری ۱۳۷۷، ۶: بحث سازگاری ضرورت علی معلولی و اختیار انسان).

عده ای از معتقدان به استحاله نیز در پاسخ به سخنان یاد شده از معتقدان به جواز گفته اند:

نخست این که، ترجیح بلامرجح، مستلزم ترجح بلامرجح است و چیزی که مستلزم محال است نمی تواند از خواص ذاتی و لوازم ماهیتی باشد.

دوم این که، وقتی اراده ای به یک طرف تعلق گرفته اگر به طرف دیگر نیز تعلق می گرفت این ویژگی اختیار محقق می-شد. بنابر این تعلق اراده، یک نسبت امکانی است و به مرجحی نیاز دارد که یکی از دو طرف را ترجیح دهد و محال است اختیار یا اراده به طور ذاتی مرجح باشد؛ زیرا اگر این ترجیح و انتخاب ممکن باشد ، این پرسش مطرح می شود که چرا این طرف انتخاب شدو نه طرف دیگر. البته هر عاقلی با مراجعه به وجدان خود در می یابد که نفس اراده و انتخاب، مرجح یکی از دو طرف مساوی نیست؛ مگر وقتی که امری مقدم بر علت حصول اراده باشد؛ مانند علم به انجام فعلی که مصلحت دارد و در این حالت، اراده فعل معین، از این علم نشأت می گیرد (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۶۹-۳۷۱).

مخالفان نظریه استحاله ترجیح بلامرجح برای رد این نظریه می توانند بگویند:

نخست این که، استحاله ترجح بلامرجح که از بدیهیات شمرده شده و مورد اتفاق همه اندیشمندان می باشد به معنای آن است که هیچ ممکن الوجودی(معلولی) به طور ذاتی تمایل و اقتضایی نسبت به دو طرف(وجود و عدم) نداشته باشد و در این صورت، بداهت عقلی حکم می کند که تمایل آن به یکی از دو طرف (وجود و عدم) بدون مرجح بیرون از ذات محال است و گرنه اگر مقصود از آن چیزی که به طور ذاتی تمایل و اقتضایی به یکی از دو طرف ندارد، فاعل مختار باشد، بداهت استحاله ترجیح قابل قبول نیست بلکه امکان ترجیح یکی از دو طرف مساوی و بالاتر از آن یعنی امکان ترجیح مرجوح توسط فاعل مختار بدیهی است و این مسأله با رجوع به وجدان، آشکار می شود.

دوم این که، وقتی گفته می شود ترجیح یکی از دو طرف مساوی ویژگی ذاتی اختیار است به این معنا است که علت مختار با علت غیر مختار به طور ذاتی تفاوت می کند و در نتیجه احکام آنها نیز با یکدیگر متفاوت است. این مسأله می تواند یک اختلاف مبنایی بین معتقدان به جواز و معتقدان به

ص: ۱۱۳

استحاله باشد و روشن است که در چنین موردی نمی توان با مغالطه های عرَضی مانند این که ذهنیت معتقدان به جواز عرفی است مدعای آنها را باطل و مدعای معتقدان به استحاله را صائب دانست.

دلیل و شاهد برخی معتقدان به جواز ترجیح بلامرجح

برخی متکلمان برای تنبیه بر بداهت جواز ترجیح بلامرجح، مثال هایی را عنوان کرده و گفته اند: اگر دو کاسه آب یا دو قرص نان که از هر جهت مساوی هستند را در جلو تشنه یا گرسنه ای بگذاریم، او به طور قهری یکی از آن دو کاسه یا دو قرص نان را برخواهد داشت و این در حالی است که نسبت فاعل به برداشتن هر یک از دو کاسه آب یا هر یک از دو قرص نان مساوی می باشد. همچنین حال کسی که از دست درنده ای فرار می کند و به سر دو راهی می رسد که هر دو راه او را به یک نحو از دست درنده نجات می دهد نیز این چنین است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۱-۶۶۲؛ صدرالمتألهین، بی تا، ۲: ۲۶۱).

نقد و بررسی

شهید مطهری با پیروی از صدر المتألهین در پاسخ به این مسأله گفته است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۱-۶۶۲؛ صدرالمتألهین، بی تا، ۲: ۲۶۱) برخی کسانی که اهل تحقیق در این مسأله نیستند، خواسته اند با یک سری مثال های عوامانه این قاعده عقلی را نقض کنند. در حالی که مثال های یاد شده در نهایت، عدم علم به مرجح را ثابت می کند، نه عدم مرجح را (خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳، ۲۰ رساله: ۱۲۷). چنانچه در روانشناسی فلسفی ثابت شده که عوامل نفسی بسیاری در ضمیر ناخودآگاه ما در ترجیح اراده دخالت دارد. پس این مثال ها را نمی توان دلیلی بر وقوع ترجیح بلامرجح دانست.

آنچه درباره این بیان به نظر می رسد به این شرح است:

نخست، بحث از تأثیر علم ناخودآگاه در افعال انسان و چگونگی آن، یک مسأله روانشناختی است و در این مقال نمی گنجد و بر فرض پذیرش، مخالفان می توانند بگویند بحث بر سر آن نیست که آیا انسان به طور معمولی یا همیشه برای انتخاب یکی از دو راه پیش روی خود مرجحاتی در ضمیر خودآگاه یا ناخودآگاه خود دارد یا ندارد، یا اگر نداشته باشد برای یافتن آن تلاش می کند و پس از یافتن یک مصلحت و مرجح یکی از آن دو راه را انتخاب می کند و از آن جا که انسان مصلحت طلب است اگر نتواند چنین مصلحت و مرجحی پیدا کند قدم از قدم بر نمی دارد و هیچ یک از آن دو کار را انجام نمی دهد؛ بلکه بحث بر سر این است که بر فرض آن که بعد از تفکر وتأمل، هیچ مصلحت و مرجحی برای یکی از آن دو راه نداشته باشد آیا انسان از آن جهت که

مختار است می توانـد یکی از آن دو راه را انتخاب کنـد یا این انتخاب محال است. پس منظور انجام دادن یا نـدادن یا وجود یا عدم مرجـح بیرونی در ضـمیر ناخودآگاه نیست بلکه امکان انتخاب یکی از دو فعل مساوی در صورت عـدم مرجح است. مقصود اصـلی صاحبـان نظریه جـواز، از مثـال هـای یـاد شـده این نیست که وقوع ترجیـح بلامرجـح را دلیـل بر امکـان آن بداننـد بلکه می خواهند مواردی از تسـاوی دو طرف را مثـال بزننـد که فاعـل نسـبت به انتخـاب یکی از دو طرف متساوی، اضـطرار دارد، تا نشان دهنـد اگر موجود مختار نتواند این انتخاب را انجام دهد از یک سو مسـتلزم تناقض است و از سوی دیگر لوازمی به دنبال دارد که کمتر کسـی ممکن است به آن ملـتزم شود؛ زیرا الـتزام به این لوازم، مضـحک به نظر می رسـد و به این ترتیب اسـتبعاد صـحت نظریه اسـتحاله را آشـکار کرده و دیگران را بر صـحت نظر خود متنبه کننـد. چنـانچه یکی از موافقان اسـتحاله به صـراحت به یکی از لوازم این نظریه ملتزم شـده و می گویـد کسـی که از درنده ای فرار می-کند و به سـر دو راه مساوی می رسد آن جا توقف کند تا درنده او را بدرد! (علامه طباطبائی، ۱۳۸۰) همچنین مـدافعان از اسـتحاله بایـد به این حکم ملتزم شونـد که اگر ما دو کاسه آب به طور کامل مشابه به کسـی که نزدیک است از تشـنگی تلف شود بدهیم و نسبت این دو کاسه به او مساوی باشد حکم قتل او را صادر کرده ایم؛ زیرا او قـادر نیست یکی را انتخـاب کنـد. بنـابراین مطرح کردن این مثـال ها از جانب متکلمان از این جهت نبوده که بهترین دلیل بر امکان یک پدیده وقوع آن است تا بتوانیم در پاسخ بگوییم مثال های یاد شده، حداکثر عدم علم به مرجح را ثابت می کند، نه عدم مرجح را.

دوم این که؛ طبق نظر که مدافعان استحاله که می گویند در این گونه موارد تأثیر عوامل ناشناخته (صدر المتألهین، بی تا، ۲: ۲۶۱) یا نفسـانی، ناخودآگـاه در انتخـاب و ترجیـح اراده به صورت علیت تـامه است به گونه ای که حتی اگر انسـان به این عوامـل توجه نیز داشـته باشـد امکان تخلف از آن انتخاب وجود نـدارد، چه مفهومی را غیر از جبر می توان از این فرایند انتزاع کرد؟ به نظر می رسـد پاسـخ مذکور نه تنها مشـکل جبر و عدم اختیار را حل نمی کند بلکه به اسـتحکام آن کمک می کند؛ زیرا عقل فطری انسان در این مورد به جبر حکم می کند نه اختیار و سازگاری نظریه استحاله با اختیار، مخالف ارتکاز عقلا و عرف است.

سوم این که، در این صورت در حقیقت ترجـح راجـح خواهیم داشت، نه ترجیـح راجـح؛ زیرا فاعـل در انتخاب نقشـی نداشـته و در اصل، انتخابی در کار نبوده است و ما با ایجاد معلولی تخلف ناپذیر توسط علتی طبیعی مواجه هستیم.

ص: ۱۱۵

سازگاری یا ناسازگاری نظریه استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار

اشاره

همان طور که بیان شد معتقدان به جواز برآنند که اگر مرجح بیرونی علت انتخاب و اراده فاعل مختار و ایجاب کننده فعل او باشد، نه نفس او، و فاعل مختار نتواند یکی از دو طرف مساوی یا طرف مرجوح را بر طرف دیگر ترجیح دهد، مختار نخواهد بود و تفاوتی با موجودات موجب نخواهد داشت؛ زیرا مختار، فاعلی است که در هر حالتی امکان فعل و ترک برایش فراهم باشد و اگر در موردی استحاله فعل یا ترک برای او ثابت شود، یا اجتماع نقیضین لازم می آید و یا تخصیص اختیار او به برخی افعال هرچند در همان مواردی هم که اختیار برای او ثابت می شود در حقیقت اختیاری در کار نیست بلکه مجبور است به جبر علی- معلولی که از وجود مصلحت در فعل نشأت می گیرد.

مخالفان جواز پاسخ می دهند که تفاوت فاعل مختار با غیرمختار از جهت وجود و عدم خواست فاعل است و بر این اساس، این دو جمله صادق اند که خواست فاعل مختار در فعلش تأثیر دارد و خواست فاعل غیرمختار در فعلش تأثیر ندارد و صدق جمله اخیر سالبه به انتفاع موضوع است؛ یعنی به طور اساسی موجود غیرمختار خواستی ندارد که بخواهد در فعلش تأثیر داشته یا نداشته باشد و این مستلزم آن است که علم و رضایت به فعل هم نداشته باشد؛ زیرا علم و اراده در وجود و عدم متلازمان هستند و تنها موجودات بی شعورند که خواست ندارند. در این جا چند مسأله مطرح می شود که بیان می نماییم؛

نخست این که، چنین معنایی برای اختیار با شهود فطری انسان مخالف است و عموم انسان ها چنین برداشتی از اختیار و عدم اختیار ندارند.

دوم این که، اگر علم به مصلحت بیرونی است که موجب می شود اراده و خواست انسان به یک طرف تعلق بگیرد، پس به طور اساسی انتخاب و ترجیح معنا نخواهد داشت و تعلق ضروری و جبری اراده به یک طرف که از علم به وجود مصلحت نشأت می گیرد را نمی توان انتخاب یا ترجیح فاعل نامید. در حالی که انتخاب و ترجیح در این نظریه به این معنا است که اراده یا عدم اراده برای این فاعل ضروری شده است.

سوم این که، بازگشت این که اختیار به معنای تأثیر خواست فاعل در فعل می باشد به این است فاعل در خواستش اختیار ندارد؛ زیرا تأثیر خواستش با تأثیر خواست دیگر نیست وگرنه تسلسل لازم می آید و اگر خواست فاعل به اختیار خود نباشد در هیچ فعلی اختیار نخواهد داشت؛ زیرا به نظر فیلسوفان همه افعال اختیاری با خواست انجام می شود.

همچنین اگر گفته شود که فاعل مختار در خواستش اختیار ندارد مستلزم آن نیست که در افعالش مجبور باشد؛ زیرا مشیت و خواست فاعل، از مقوله فعل نیست بلکه از امیال فاعل است.

ص: ۱۱۶

درحالی که مسأله جبر و اختیار در افعال فاعل مطرح می شود. به عبارت دیگر مشیت و خواست فاعل به طور تخصصی از بحث جبر و اختیـار خـارج است. در این صـورت چنین تفسیری از اختیـار به این معنـا است که فاعـل مختـار به طـور ذاتی به مصـلحت تمـایل دارد(۱)؛ به طوری که قـدرت ترک فعل مصـلحت دار را نـدارد و این به معنای آن است که خداونـد همه موجودات اعم از مختار و غیرمختـار را تحت سیطره جـبر علی- معلـولی آفریـده و آثـار و خواصـی برای آنهـا قرار داده که این آثـار برای موجـودات، تخلف ناپذیرنـد. تنهـا تفـاوتی که وجود دارد این است که به برخی علم داده و به برخی دیگر نـداده است. بنابراین گروه نخست به فعلشان رضایت دارنـد و گروه دوم به فعلشان رضایت ندارند؛ زیرا علم ندارند و رضایت متفرع بر علم است و اگر دارای علم بودند آنها نیز رضایت داشـتند. خلق این موجودات به صورت مذکور توسط خداوند متعال نیز تحت سیطره ضرورت علی- معلولی و تخلف ناپذیر است. پس می توان این گونه تعبیر کرد که همه موجودات عـالم هستی در یـک نظـام جبری علی معلولی قرار دارنـد؛ به طوری که برخی از آنهـا به فعلشان علم و رضایت دارنـد و بعضـی هم علم و رضایت ندارنـد و خداونـد متعال در گروه نخست قرار دارد. البته چون جابری نیست که خداوند را به کارش اجبار کند جبری نیز درکار نخواهد بود؛ زیرا برای تحقق معنای جبر، جابر لازم است(۲).

بر این اساس رئیس مکتب مشایی و صاحب حکمت متعالیه در پاسخ به مخالفان خود آنگاه که اسـتحاله ترجیح بلامرجح را مسـتلزم عدم اختیار انسان به معنای جواز فعل و ترک می دانند، به عدم اختیار انسان به این معنا ملتزم شده و می گوید: «انسان مضطری است به صورت مختار؛ زیرا افعالش را بر طبق دواعی زاید بر ذات انجام می دهد و هر قادری که افعالش معلل به اغراض و دواعی زاید بر ذات باشـد مضـطری در صورت مختـار است؛ چراکه دواعی که همان مصالـح واقعی خارجی انـد مخلوق خداینـد و در اختیار انسان نیستند و از خارج به ذهن انسان وارد شده و او را تحت تأثیر قرار می دهند» (صدرالمتألهین، بی تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰ و ۳۲۰).

ابن سـینا پس از تصـریح به مضـطر بودن انسان(همان) درباره قـدرت و اختیار انسان نیز معتقد است که قدرت انسان برای انجام فعل نیاز به عامل بیرونی دارد که فعل را معین کند. این عامل

ص: ۱۱۷

۱- .در مورد خداوند متعال که میل در او معنا ندارد به معنای حب به خیر و مصلحت است.

۲- .چنان که علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال که چنین تفسیری از اختیار خداوند موجب جبر او است. پاسخ می¬دهد تحقق جبر نیاز به جابر دارد در حالی که هیـچ جابری بر خداونـد متعال تسـلط نـدارد(نهایه الحکمه، بحث قدرت و اختیار باری تعالی). در حالی که این پاسخ قانع کننده نیست؛ زیرا مقصود مستشکل آن است که با این تفسیر از قدرت و اختیار، خداوند مجبور به جبر ذاتی است نه جبری که مستلزم جابر بیرون از ذات است.

بیرونی تقـدیر خداونـد است که فعل را معین می کنـد و همان داعی می باشد. بر این اساس همه افعال انسان خیر و به تقدیر خداوند است و تقدیر، داعی(معین و مخصص فعل) را سوق می دهد (صدرالمتألهین، بی تا، ۶: ۳۰۹–۳۱۰ و ۳۲۰).

ملاصدرا برای رهایی از این اشـکال که تفسیر فیلسوفان از قدرت، مستلزم جبر خداوند است سه عنصر را در تحقق مفهوم جبر دخیل دانسته است؛ ۱– عدم علم به فعل؛ ۲– عدم مشیت؛ ۳–وجود جابری که فاعل تحت سیطره آن باشد و چون این سه عنصـر در مورد خداوند منتفی است، بنابراین خداوند مجبور نیست.

پس اشـکال اسـتلزام جبر در ذات خداوند را نمی توان با تأثیر ضروری علم و خواست فاعل در فعل و تعیّن فعل با تعیین فاعل و نبود جابر حل کرد(۱)؛ زیرا مقصود از استلزام جبر، جبر ذاتی است. همان جبری که بر موجودات موجب نظیر خورشید و آتش حکمفرما است، نه جبر غیری که مستلزم وجود جابر باشد. علاوه بر این، تفسیر فیلسوفان درباره قدرت و اختیار به هیچ وجه به معنای تعیّن فعل بـا تعیین فاعل نیست بلکه بهتر است از آن به تعیّن فعل با تعیّن مصـلحت یا علم به مصـلحت یاد کرد؛ زیرا نقش فاعل در فعل تنها از جهت علم به مصلحت و رضایت به فعل است.

استاد صدرالمتألهین نیز بعد از آن که انسان را مضطری به شکل مختار معرفی کرده اختیار خداوند را به معنای آن دانسته که جابری او را بر فعل مجبور نکرده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۴۵).

محقق دوانی نیز گفته است: انسان در قصد و اراده اش اختیار ندارد؛ زیرا اگر اراده نیاز به اراده دیگری داشـته باشد تسلسل لازم می آیـد و نمی توان گفت که برخی اراده ها نیاز به اراده دارنـد و برخی ندارنـد و این بیان ناروایی است که مخالف وجـدان می باشد؛ زیرا هنگـامی که شوق انسان مؤکـد می شود اراده محقق می گردد؛ یعنی مبادی افعال اختیاری منتهی به افعال غیر اختیاری می شود که به طور ضـروری از حیوان صـادر می شود؛ زیرا اعتقـاد به نفع و لـذت غیر اختیـاری است و به دنبـال آن شوق حاصل می شود و زمانی که شوق شدت می یابد، قوه محرکه اضـطرار از آن تبعیت می کند و این امور به طور ضـروری مترتب بر یکدیگرند همچنین اختیـار در حیوان نیز به این معنا است که علم و شوقی که تابع علم است سـبب فعل می باشـد و این به معنای قـدرت او است (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۶– ۱۵۵).

ص: ۱۱۸

۱– .یعنی در نظر ایشـان ضـرورت صـدور فعـل از فاعل چون مسـتند به ذات فاعل است، نه غیر به معنای جبر نیست؛ زیرا برای تحقق جبر، جابر لازم است. چنان که علامه طباطبائی نیز در نهایه الحکمه از او پیروی کرده است.

نقد و بررسی سخن محقق دوانی

یکی از اشکال های این نظریه آن است که فعل اختیاری را به معنای فعل ارادی دانسته است. در حالی که فعل اختیاری اعم از فعل ارادی است. بنابراین خود اراده به عنوان فعلی از افعال مباشری نفس، ارادی نیست ولی اختیاری می باشد. به همین خاطر فعل قبیح که مترتب بر اراده آن اختیاری است و موجب عقاب می شود.

اشکال دیگر این نظریه که به موضوع این رساله چندان ارتباطی ندارد آن است که اگر مانند محقق دوانی و برخی دیگر از اندیشمندان (سبزواری، ۱۳۷۹، ۳: ۶۴۸) اراده را به معنای شوق مؤکد بدانیم از جهت دیگری نیز انسان را مجبور دانسته ایم؛ زیرا تصدیق به فایده کار مصلحت دار، شوق به آن کار و تشدید آن شوق، گاهی بی اختیار برای انسان حاصل می شود و این به معنای آن است که اراده گاهی بی اختیار برای انسان به وجود می آید؛ چراکه اراده را شوق مؤکد دانسته اند و انسان درمی یابد که وقتی شدیدترین شوق را به کاری دارد قادر است آن کار را اراده نکند و هر چقدر این شوق شدید شود باز اراده و عدم اراده در اختیار انسان است؛ به طوری که گاهی از این که آن فعل را قصد کرده و انجام داده، پشیمان می-شود، درحالی که اگر اراده همان شوق مؤکد باشد پشیمانی بر آن معنا ندارد.

علاوه بر این اگر اراده اختیاری نباشد و همان شوق مؤکد باشد و یا از شوق مؤکد زاییده شود، تکلیف و ثواب و عقاب در مورد انسان قبیح خواهد بود.

یکی از اندیشمندان معاصر در مقام دفاع از عدم منافات بین اختیار انسان و سیطره ضرورت علی- معلولی بر انتخاب و ترجیح مصلحت که فعل انسان است بیان نموده: «... یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار، جانب ترک را ترجیح می دهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می دهد و ضرورت می بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است» (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۱۲).

بنابراین اگر علم به مصلحت بیرونی است که علت تامه و مرجح تعلق اراده انسان به یک طرف است و امکان خلاصی از آن نیست؛ زیرا مستلزم تخلف معلول از علت تامه است. پس چگونه می توان گفت که بعد از سنجش مقدار مصلحت و مفسده دو طرف، این انسان است که جانب فعل یا ترک را ترجیح می دهد؟ آیا بهتر نیست در توضیح نظریه استحاله به طور واضح بگوییم که بعد از سنجش مقدار مصلحت و مفسده توسط انسان و پیدایش علم به مصلحت، اراده انسان از علم به مصلحت و به صورت تخلف ناپذیر نشأت می گیرد. چنانچه ملاصدرا نوشته است «فاعلی که فعلش دائمی است در صورتی غیرقادر می باشد که فعلش بدون اراده اش باشد؛ مانند فاعل های بالطبع، بالقسر و بالتسخیر.

ص: ۱۱۹

ولی اگر مبدأ و علت فعلش علم و اراده او باشد در هر صورت قادر است؛ چه علمش تخیل باشد یا وهم یا تعقل و چه تعقلش زاید بر ذات باشد یا عین ذات و چه علم و اراده اش دائمی و غیرمتغیر باشد و چه اتفاقی و چه لزومی و غیرقابل انفکاک و تغییر» (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۶۳).

دیگر لوازم نظریه استحاله ترجیح بلامرجح

چنانچه گذشت وقتی انتخاب وترجیح یکی از دو راه، متوقف به وجود مصلحت در یکی از آن دو راه باشد، به طوری که مصلحت، علت فاعلیت فاعل و خروج آن از قوه به فعل باشد و فاعل متمکن از فعل و ترک نباشد در حقیقت خود فاعل نقش تعیین کنندگی در فعل را ندارد. بلکه عالَم واقع و خالق آن است که تعیین کننده افعال انسان می باشد و انسان در طول زندگی خود به ناچار از مسیرهایی عبور می کند که معتقد است برایش مصلحت دارد و نمی تواند در غیر از آنها قدم بگذارد. انسانی که علمش خطا ناپذیر و معصوم است همیشه از مسیرهایی عبور می کند که در واقع نیز مصلحت دارند؛ زیرا معصوم است و اعتقادش مطابق واقع. بنابراین چنین شخصی بیشتر از انسان های معمولی تحت تأثیر مصالح و مفاسد واقعی است که مخلوق خدایند و همیشه این مصالح و مفاسد واقعی، علت فاعلیت او هستند و فاعلیت او را از قوه به فعل خارج می کنند؛ یعنی چنین شخصی به طور کامل تحت سیطره عالم واقع و خالق آن است و مسیر زندگیش قبل از خلقتش توسط عالم واقع یا خالقش تعیین شده است.

البته افراد دیگری غیر از معصومین نیز گرفتار چنین جریانی هستند و اراده و افعالشان به صورت تخلف ناپذیری از علمشان به مصلحت افعال نشأت می گیرد ولی از آن جا که علمشان همیشه مطابق با واقع نیست گاهی تحت سیطره مصلحت و مفسده واقعی و گاهی تحت سیطره مصلحت و مفسده موهوم خودشان هستند. بنابراین شاید کسانی که معتقدند سرنوشت انسان از پیش نوشته شده و انسان تنها مجری این نمایشنامه است و عمومیت قضا و قدر الهی در مورد افعال اختیاری انسان را نیز همین گونه معنا می کنند، ناشی از آن باشد که ترجیح بلامرجح را محال و علت غایی را علت فاعلیت فاعل می دانند.

اگر این تصویر اختیار در مورد انسان صادق باشد مستلزم آن است که خداوند انسان را به خاطر علمش یا اقدام بر تحصیل علم و یا رضایتش به فعل مؤاخذه کند؛ نه به خاطر افعال قبیحش؛ زیرا افعال قبیح به خاطر علم خطایی به مصلحتشان(مصلحت موهوم) به ناچار از انسان صادر شده و انسان قدرت ترک آنها را نداشته است، بنابراین انسان هیچ فعلی انجام نداده که متمکن از ترک آن باشد تا به خاطرش مؤاخذه شود؛ زیرا همان طور که فیلسوفان تصریح کرده اند برخی اوقات حصول علم برای انسان غیراختیاری و ضروری است.

ص: ۱۲۰

خداوند متعال نیز که علم ازلی و عین ذات مقدسش منشأ افعالش می باشد قادر و مختار است؛ البته نه به خاطر آن که امکان ترک خلق برایش مهیا بوده و او فعل را بر ترک ترجیح داده بلکه به خاطر آن که آگاهانه خواسته و انجام داده است؛ اگر چه نمی توانسته نخواهد و انجام ندهد؛ پس واجب تعالی نیز تحت سیطره نظام علی- معلولی و اقتضای ذاتی خود به صورت تخلف ناپذیری خلق کرده ولی چون عالم به فعلش بوده و رضایت داشته مختار نامیده می شود.

چنانچه صدرالمتألهین نوشته است: «اگر این طورگفته شود پس لازم می آید خداوند در افعالش مانند آتش در سوزاندن یا آب در سرد کردن یا خورشید در پرتوافکنی مجبور باشد ولی این گونه نیست؛ زیرا آتش و آب و خورشید به فعلشان علم و رضایت ندارند. ولی افعال خداوند با علم و رضایت از او صادر می شود. همچنین حال انسانی که اراده اش از علم به مصلحت نشأت می گیرد و مجبور و مقهور مصلحت افعال است نیز این گونه می باشد»(صدر المتألهین، بی تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰). براین اساس اگر چه صدرا در ابتدای عبارت اختیار به معنای امکان فعل و ترک در مورد انسان را می پذیرد(۱) ولی در انتهای عبارت، به لوازم نظریه خود ملتزم شده و انسان را مجبور و مقهور دواعی معرفی می کند و اراده او را اضطراری می داند؛ زیرا از اغراض نشأت می گیرد. پس انسان نیز در افعال، متمکن از فعل و ترک نیست؛ زیرا در انتخاب فعل راجح مجبور است و امکان ترک راجح برای او مهیا نیست. بنابراین امکان انتخاب و ترک هیچ یک از دو فعل مساوی برای او وجود ندارد.

این مسأله به معنای آن است که به طور اساسی اختیار به معنای امکان فعل و ترک نیست؛ چون چنین معنایی نه در خداوند متعال وجود دارد و نه در انسان و در خداوند و انسان محال است. در خداوند به دلیل امکانی بودن این معنا و در انسان به دلیل آن که خودش علت تامه اراده اش نیست. بنابراین اختیار در همه جا به معنای صدور فعل با علم و رضایت از فاعل خواهد بود.

بر این اساس اگر چه صدرالمتألهین و دیگر فیلسوفان در ظاهر اختیار به معنای امکان فعل و ترک در فاعلی مانند انسان که اراده اش زاید بر ذاتش می باشد را پذیرفته اند ولی مبانی و اصول فلسفی که برگزیده اند مستلزم انکار اختیار به معنای مذکور در هر فاعل مختار و از جمله انسان است. پس چگونه صدرالمتألهین - چنان که گذشت- در نقد سخن میرداماد تلازم این دو معنا در انسان را پذیرفته است؟!

شاید یکی از دلایلی که فیلسوفان از اختیار به معنای کلامی اعراض کرده و به معنای «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» روی آورده اند، همین باشد که به طور اساسی برخی مبانی فلسفی مانند

ص: ۱۲۱

۱- .زیرا نوشته است تلازم بین دو معنای اختیار تنها در قادری امکان دارد که اراده اش زاید بر ذات است.

لزوم علت غایی در افعال اختیاری مستلزم استحاله ترجیح بلامرجح و موجب عدم صحت مفهوم کلامی اختیار حتی در مورد انسان است.

حال اگر مبانی و پیش فرض های فیلسوفان مستلزم عدم صحت مفهوم کلامی اختیار باشد - که هست- و اگر مانند میرداماد و صدرالمتألهین بپذیریم که اختیار کلامی با اختیار فلسفی از جهت مفهوم متلازم اند دراین صورت مبانی مذکور مستلزم بطلان مفهوم فلسفی اختیار نیز خواهد بود. همچنین شاید به همین خاطر است که صدرالمتألهین تلاش کرده این تلازم مفهومی را از طریق نفی تلازم در تحقق یکی از مصادیق یعنی خداوند متعال، نفی کنند و مدعی شوند که در مورد خداوند مفهوم امکان فعل و ترک صدق نمی کند ولی مفهوم «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» صدق می کند. همان طور که بیان شد شارح قبسات نیز از عبارت ابن سینا استفاده کرده که وی مفهوم اختیار یا اراده در خداوند متعال را عین مفهوم علم می داند و این ادعایی است نادر و غریب؛ زیرا تغایر مفهومی اختیار یا اراده با علم بدیهی است (علوی، ۱۳۷۶: ۵۸۵-۵۸۶).

نتیجه گیری

الف. نظریه استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار...

نظریه استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار به معنای کلامی ناسازگار است. چنانچه فیلسوفانی مانند ابن سینا و صدرالمتألهین به آن اعتراف دارند و سخن آنان نقل شد. همچنین طبق نظر میرداماد اگر تلازم مفهوم فلسفی و کلامی اختیار را بپذیریم، این نظریه با مفهوم فلسفی اختیار منافات خواهد داشت ولی اگر مانند صدرالمتألهین تنها تلازم مصداقی را در مورد انسان بپذیریم این نظریه فقط با اختیار انسان ناسازگار است(۱).

ب. اگر تلازم دو مفهوم فلسفی و کلامی اختیار...

اگر تلازم دو مفهوم فلسفی و کلامی اختیار پذیرفته شود، قول به صدق مفهوم فلسفی اختیار و عدم صدقمفهوم کلامی آن درباره موجودات مجرد مانند خداوند باطل است.

ج. مختار دانستن موجودی که امکان ترک در افعالش ....

مختار دانستن موجودی که امکان ترک در افعالش و امکان فعل در تروکش وجود ندارد مخالف علم وجدانی و فطری است و استناد به شرایط صدق گزاره شرطی برای اثبات صدق مفهوم فلسفی اختیار در مورد چنین فاعلی خلط بین احکام لفظی و فلسفی است. لیکن بر فرض صحت چنین استدلالی به جای این نتیجه که می توان فاعل را حتی در صورت عدم امکان ترک فعل، مختار نامید باید تعریف اختیار به" ان شاء فعل و ان لم یشا لم یفعل "را هم نادرست دانست.

ص: ۱۲۲

۱- .آن¬چنان که نقل شد صدرالمتألهین تلازم این دو معنا از اختیار را تنها درباره انسان را پذیرفت و درباره خداوند متعال انکار کرد.

منابع

۱.ابن الغیلان، افضل الدین عمر بن علی، (۱۳۷۷)، حدوث العالم، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.

۲.ابن سینا، ابوعلی حسین، (۱۴۰۴ق)، التعلیقات, عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۳.ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، الامتاع و المؤانسه، بیروت، مکتبه عنصریه.

۴.، (۱۹۲۹)، مقابسات، حسن السندوبی، مصر، المکتبه البحاریه.

۵.استرآبادی، محمد تقی، (۱۳۵۸)، شرح فصوص الحکم، تهران، دانشگاه تهران.

۶.بهمنیار، ابن المرزبان، (۱۳۷۵)، التحصیل، شهید مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۷.تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶)، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

۸.جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۸)، الدره الفاخره، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۹.جمیل صلیبا، (۱۴۱۴ق)، المعجم الفلسفی، بیروت، الشرکه العالمیه للکتاب.

۱۰.، (۱۳۸۳)، اجوبه المسائل النصیریه (۲۰ رساله)، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۱.سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، شرح منظومه، حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.

۱۲.سمیع دغیم، (۱۳۸۰)، موسوعه مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، مکتبه لبنان ناشرون.

۱۳.شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۸۳)، رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، نجف قلی حبیبی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.

۱۴.صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، حاشیه بر الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار.

۱۵.، (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی, سیدجلال الدین آشتیانی, قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۶.، (۱۳۷۸)، رساله حدوث العالم، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۷.، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، حامد ناجی اصفهانی، تهران انتشارات حکمت.

۱۸.، (بی تا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ص: ۱۲۳

۱۹.طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه.

۲۰.عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸)، خداشناسی فلسفی، مجتبی مصباح، قم، مؤسسه امام خمینی.؛

۲۱.علامه حلی، فاضل مقداد، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۲۲.علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۰)، نهایه الحکمه، با تعلیقه استاد فیاضی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.؛

۲۳.علوی، احمد بن زین العابدین، (۱۳۷۶)، شرح کتاب القبسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۲۴.، (۱۳۹۶ق)، لطائف غیبیه (آیات العقاید)، بی جا، مکتب السید الداماد.

۲۵.غازانی، سیداسماعیل، (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم و شرحه، علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۶.فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۵)، اصول المعارف، سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۷.قطب الدین الرازی، محمد، (۱۳۸۱)، الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی، باغنوی، تهران، میراث مکتوب.

۲۸.محقق دوانی، ملا اسماعیل خواجوئی، (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تهران، میراث مکتوب.

۲۹.محقق دوانی، میرمحمد باقر الداماد، (بی تا)، الرسائل المختاره، رساله نورالهدایه، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین۷.

۳۰.مصباح، محمدتقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۱.مطهری, مرتضی, (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا.

۳۲.میرداماد، محمد بن محمد، (۱۳۷۴)، قبسات، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ص: ۱۲۴

تأثیر اندیشه های فلسفی بر قرائت فخر رازی از نظریه کسب/ عین¬الله خادمی و سیدحسن طالقانی

اشاره

عین الله خادمی(۱)

سید حسن طالقانی(۲)

تاریخ دریافت : ۱۳۹۲/۰۶/۰۵

تاریخ تایید : ۱۳۹۲/۰۶/۱۶

چکیده

نظریه کسب از سوی متکلمان اشعری برای تبیین ارتباط فعل اختیاری انسان (فاعل) و خدا ارائه شده است. بر اساس این نظریه افعال اختیاری، مانند سایرمخلوقات با اراده و قدرت الهی خلق شده و نقش انسان در افعال خویش تنها به عنوان کاسب تعریف می شود. این نظریه مبتنی بر مبانی متعددی است که با پاره ای از اصول فلسفی در تعارض می باشد. فخررازی با وجود همراهی با بسیاری از مبانی کلامی اشاعره و حتی اعتقاد به مخلوق بودن افعال عباد و عدم استقلال انسان در فعل خویش، به دلیل پذیرش آموزه های فلسفی، تقریری متفاوت از نظریه کسب ارائه نموده و در مواردی نه تنها از قبول نظریه کسب خودداری کرده بلکه این نظریه را اسمی بدون مسمی معرفی می کند.

واژگان کلیدی

کسب، فخررازی، فعل اختیاری، خلق اعمال.

ص: ۱۲۵

۱- دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

۲- دانشجوی دکترای مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر پژوهشگاه قران و حدیث

طرح مسأله

مسأله آزادی اراده انسان در افعال اختیاری و نسبت آن با نظام فعل الهی که گاه با عنوان جبر و اختیار یا قضا و قدر و گاه با عنوان خلق افعال، درکتاب های کلامی مطرح می شود، یکی از دشوارترین مسائل کلامی- فلسفی است که سابقه ای به درازای تاریخ اندیشه بشری داشته و همواره ذهن انسان را به خود مشغول نموده است. در این کشاکش نظریه های مختلفی ارائه شده و گروه هایی رویاروی هم قرار گرفته اند، لیکن پرسش اصلی این چنین است که آیا بشر به راستی در انجام کارهای ارادی خود آزاد است؟ اگر انسان بر پایه آزادی اراده و قدرت خویش، به تنهایی و مستقل از غیر، کاری را انجام دهد یا ترک کند، لازمه آن محدودیت قدرت و اراده الهی است؟ در مقابل، با پذیرش فاعلیت مطلق خداوند، افعال ارادی انسان نیز مانند سایر پدیده های حادث، آفریده خداوند بوده و بر پایه تقدیر و خواست خدا واقع می شوند و لازمه آن سلب اختیار انسان خواهد بود.

به بیان دیگر پرسش اصلی درباره نسبت اختیار انسان با عمومیت قدرت و اراده الهی است. اگرچه در طول تاریخ، نظریه های مختلفی در پاسخ به این پرسش شکل گرفته و گروه هایی در صدد ارائه راه حل برآمده اند، اما به طور خاص در تاریخ کلام اسلامی تا پایان قرن نخست هجری می توان دو پاسخ افراطی برای این پرسش ها یافت؛ گروهی با تأکید بر آزادی و اختیار انسان، عمومیت فعل الهی را انکار کردند و دسته ای برای حفظ فاعلیت مطلق خداوند پذیرای جبر و عدم اختیار انسان شدند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۸۰؛ بغدادی، ۱۴۲۸ق: ۲۹).

بر اساس نظر گروه نخست، خداوند کارهای ارادی انسان را به او واگذاشته و انسان با داشتن قدرت و اراده ای آزاد، مسؤول کردارهای خویش است. نخستین طرفداران این دیدگاه با عنوان قدریان نخستین در تاریخ اندیشه شناخته شده اند و پس از آنها معتزلیان مهم ترین داعیه داران این نظریه بوده اند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۵۱).

گروه دوم که با عنوان مجبره (خالصه) شناخته می شوند فاعل حقیقی را خداوند دانسته و کردارهای اختیاری انسان را نیز آفریده خدا می دانند. بر این اساس انسان درکارهای خویش آزاد نیست و انتساب افعال به او انتسابی مجازی است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۷۹ -۸۰) پشتوانه این نظریه می توانست آیات و روایاتی باشد که بر عمومیت قضا و قدر الهی دلالت دارد و نیز دلایلی که از قدرت مطلق و نامحدود الهی حکایت می کنند. اما همان طور که نظریه نخست قدرت و حاکمیت مطلق الهی را محدود می ساخت اعتقاد به جبر نیز مشکل بی معنا شدن تکلیف و مسؤولیت آدمی و اشکال در توجیه مسأله ارسال رسل و ثواب و عقاب را در پی داشت. از این رو تلاش هایی برای یافتن راهی میانه صورت گرفت و پاره ای از اندیشمندان سعی نمودند راهی ارائه دهند که نه قدرت مطلق خداوند را

ص: ۱۲۶

محدود سازد و نه به بنیان حکمت و عدالت الهی خللی وارد آید. در این میان، نظریه کسب به عنوان راهی میانه، برای حل تعارض میان مسؤولیت اخلاقی انسان از یک سو و اعتقاد به قدرت مطلق خداوند و حضور مداوم او در افعال آدمی، از سوی ابوالحسن اشعری- بنیان گذار مذهب اشاعره- مطرح شد. این نظریه به عنوان یکی از محوری ترین اندیشه های کلامی اشاعره از سوی همه اشعریان مورد پذیرش قرار گرفت و اگرچه درگذر زمان تقریرهای متفاوتی پیدا کرد ولی شاکله این نظریه مورد اتفاق متکلمان اشعری بوده است. با این وجود فخررازی که از متکلمان بنام اشاعره در قرن هفتم هجری است تقریری متفاوت از این نظریه داشت و حتی در مواضعی از آثارش تئوری کسب را انکار نمود که البته به نظر می رسد این تفاوت دیدگاه، ناشی از اندیشه های فلسفی وی باشد.

رسالت این نوشتار، بررسی تاثرات فخررازی از اندیشه های فلسفی در مواجهه با نظریه کسب است و به این پرسش پاسخ می دهد که چرا ایشان به عنوان متکلمی اشعری از نظریه کسب رویگردان شده و تنها تقریری کاملا متفاوت از آن ارائه می کند؟ اگرچه این نوشتار در صدد شناخت قرائت های مختلف از نظریه کسب نیست، ولی برای نشان دادن جایگاه فخررازی در تاریخ این نظریه، چاره ای جز بررسی تطورات این دیدگاه و مدعای آن و شناخت رازی و بستر فکری زمانه او ندارد.

پیشینه نظریه کسب

در پایان قرن نخست هجری، دو گروه جبریه و قدریه نظریه های متعارضی در مورد خلق افعال عباد پدید آوردند؛ قدریان نخستین همچون معبد جهنی و غیلان دمشقی، قدرت انسان را در خلق افعال خویش پذیرفتند (جهانگیری، ۱۳۸۹: ۳۹۴). اما در مقابل، اندیشه شمول اراده و قدرت مطلق الهی در نظر جبرگرایان، جایی برای انتخاب آزاد انسان باقی نگذاشت. جبرگرایانی مانند جهم بن صفوان، خدا را خالق و فاعل حقیقی دانسته و انتساب افعال به بندگان را مجازی و همچون نسبت طلوع آفتاب به خورشید می دانستند(اشعری، ۱۹۸۰: ۲۷۹؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۸۰). در بین معتزلیان که میراث داران قدریه نخستین بودند نیز قول مشهور، تأثیر مستقل قدرت عبد، در حصول فعل بود و ایشان نیز انسان را خالق افعال خویش بیان می کردند. ولی به تدریج پاره ای از معتزلیان گرایش های جدیدی نشان داده و از بدنه اصلی قدریان فاصله گرفتند و با واقع بینی بیشتر به رابطه پیچیده عوامل بیرونی و اراده انسان پرداختند؛ ضرار بن عمرو، نجار و شحام سه

ص: ۱۲۷

معتزلی بودنـد که نگـاه های جدیـدی در مورد رابطه فعل اختیاری و خداونـد مطرح کرده و هر سه نفر نظریه خود را با به کارگیری واژه «کسب» که واژه ای قرآنی است توضیح دادند.

ضرار بن عمرو (متوفای حـدود ۱۹۰ه) بـا پـذیرش دو فاعـل برای یک فعل، خداونـد را خالق و انسان را کاسب افعال دانست و معتقد بود انسان با داشـتن اسـتطاعتِ قبل از فعل، فاعل است و کسب، فعل حقیقی عبد بر پایه استطاعت پیشین است؛ پس خداوند نیز خالق و فاعل حقیقی فعل

شمرده می شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۸۱؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۸۲).

نجار (متوفای ۲۲۰ه) برخلاف ضـرار و جریـان عمومی معتزله، استطاعت پیش از فعل را انکار کرد و با مطرح کردن اسـتطاعت مع الفعـل تـاثیر اسـتطاعت و قـدرت حادثه را کسب نامیـد. در این صورت خداونـد در عین فاعل بودن خالق افعال عباد است و عبـد نیز کاسب آن می باشد (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۸۳؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۸۱).

شحام نیز معتقد بود فعل واحد می تواند مقدور خدا و عبد باشد؛ به طوری که اگر خدا آن را انجام داد، فعل خدا و اگر انسان انجام داد، اکتساب از انسان است. (اشعری، ۱۹۸۰: ۱۹۹و ۵۴۹-۵۰۰).

نظریه کسب اشعری

به دنبال این موضع گیری ها، اشعری برای فرار از جبر و حفظ عظمت و سلطنت الهی که با توحید افعالی بیان می شد نظریه خویش را بـا به کارگیری واژه کسب مطرح نمود. نظریه کسب اشـعری بر دو پایه اسـتوار است که رکن نخست انحصار «خالقیت» و «ایجاد» در خداونـد است؛ به عقیـده وی تنها قـدرت مؤثر در تکوین، احـداث و ایجاد، قدرت الهی می باشد که از آن به قدرت قدیمه تعبیر می نمود (اشـعری، ۱۹۸۰: ۷۲؛ ابن فـورک، ۱۴۲۷ق: ۹۳). بنـابراین هرآنچه از جوهر، عرض و افعـال انسـان وجود دارد فعـل و خلق خداوند است و به قدرت قدیمه وجود یافته است.

رکن دوم در نظریه کسب، پذیرش قدرتی حادث در انسان است که به فعل تعلق می گیرد ولی سبب ایجاد آن نمی شود بلکه تنها با تعلق به فعل، سبب اکتساب آن برای فاعل می شود (اشعری،۱۹۸۰: ۷۶).

بر پایه این دو رکن، خالق و فاعل حقیقی فعل، خداونـد است وانسان با قـدرت حادثه، فعلی را که مخلوق خداونـد است، کسب می کنـد. از نظر اشـعری حقیقت کسب، وقوع فعل همزمان با قدرت حادثه است و به عبارتی همزمانی خلق فعل با خلق قدرت حادثه در شخص کاسب،کسب خوانده می شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۷۶؛ ابن فورک، ۱۴۲۷ق: ۹۳) و همین مقدار در خروج از جبر کافی است.

ص: ۱۲۸

این بیان از دیـدگاه کسب که با نام اشـعری گره خورده، همواره مورد پرسـش و ابهام بوده و از سوی مخالفان، ناکارآمـد تلقی شده است. در حقیقت تئوری کسب وی، بیش از آن که به نقش انسان در فعل اختیاری توجه داشـته باشـد، به دنبال تبیین قـدرت مطلق و بلامنـازع خداونـد و بیان توحیـد در خالقیت است و از آن جا که وقوع هر فعلی در قلمرو قـدرت الهی و بر خلاف اراده و مشـیت او امری ناپسـند و غیر مجاز شـمرده می شود، تنها مورد مؤثر در وجود و فاعل حقیقی را خداوند معرفی می کند. (اشـعری، ۱۹۸۰: ۷۲) نکته ای که در نظریه کسب اشـعری بـا تمـام ابهامـاتش وجود دارد این است که هماهنگی و تطابق فعل، با قـدرت و اراده عبـد و به عبارتی اسـتلزام موجود بین قـدرت و فعل، تنها بر اساس سـنت الهی تفسـیر می شود و هیچ رابطه علی و ضـروری میان قدرت و خلق فعل وجود نـدارد. در این تقریر از نظریه کسب قـدرت و اختیار انسان هیچ گونه تأثیری در تحقق افعال ندارد و همچنان این اشـکال باقی می ماند که عدم تأثیر قدرت و اراده انسان مستلزم جبر بوده و نظریه جبر نیز با یافت وجدانی مردود است.

از این رو پس از اشـعری، شاگردان مکتب او برای توجیه اختیار انسان و بیان ارتباط فعل اختیاری با اراده و قـدرت عبـد، تفسـیرها و تقریرهای متفاوتی از این نظریه ارائه نموده اند. در این میان باقلانی ذات فعل را مقدور خداوند دانست ولی صـفت فعل یعنی طاعت یا معصـیت بودن آن را به قـدرت عبد منسوب کرد و تأثیر قدرت عبد، در وصف فعل را کسب نامید (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷– ۳۰۸؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۱۰: ۹). همچنین ابو اسـحاق اسـفراینی با پذیرش اجتماع دو مؤثر بر فعل واحد، قدرت خدا و قدرت عبد را مؤثر در ذات فعـل دانست (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ۱۰: ۹) امـام الحرمین جوینی نیز با تقریری جدیـد از نظریه کسب، برای قـدرت و اسـتطاعت انسان اثر واقعی مطرح کرد؛ زیرا قدرتی که اثر واقعی نداشـته باشد در حکم انکار قدرت است. بر پایه نظر او خداوند قدرت و اراده را در عبـد ایجاد کرده و با این واسـطه فعل را ایجاد می نماید (رابطه طولی قدرت انسان و خدا). در این تقریر فعل، معلول اراده عبد است و رابطه ضـروری میان اراده و وقوع فعل تصویر می شود ولی اراده نیز معلول خداوند است و مشکل وقوع فعلی بر خلاف اراده الهی وجود نخواهد داشت(۱).

دیدگاه فخررازی درباره وقوع افعال اختیاری

اگر چه در بیشتر مسائـل، انتسـاب یـک نظر قاطع به فخررازی مشـکل است و در سرتاسـر آثار وی، عقایـد متفاوتی را می توان از او سراغ گرفت، اما می توان ادعا نمود که ایشان با سایر اشعریان در

ص: ۱۲۹

۱- .البته هیـچ¬یک از تقریر های مختلف نظریه کسب خالی از اشـکال نیست و نقـدهای متعددی متوجه این نظریه است که در این نوشتار مجال آن نیست.

عدم استقلال انسان در افعالش هم عقیده بوده (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۹: ۲۷؛ همان، ۱۴۱۴:ق ۳۵ و ۳۹ و ۴۲) و مخلوق بودن افعال انسان و سیطره قضا و قدر الهی بر همه افعال آدمی، مورد پذیرش وی در آثار متعدد او است (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۵۳۰؛ ۱۳: ۱۴۵؛ ۱۷: ۳۰۲؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۳۶) دیدگاه وی درباره نظریه کسب به عنوان راه حل مشکل جبر و تبیین کننده ارتباط فعل انسان با خدا، نه تنها با دیدگاه سایر اشعریان تفاوت دارد، بلکه در مواضع مختلفی از میراث وی نیز متفاوت عرضه شده است(۱). در مجموعه کلمات رازی آنچه بدون تردید قابل انتساب به او است، مخالفت ایشان با نظر قدریه و اهل تفویض است. رازی با دلایل متعددی با انکار دیدگاه معتزلیان، انسان را در افعال خویش وابسته و غیر مستقل می داند(۲). دیدگاه وی در مورد علم پیشین الهی و عمومیت قضا و قدر نیز منشأ بودن علم خدا برای وقوع یا عدم وقوع افعال، مستلزم قول به جبر است. اما در همین حال به تفاوت میان فعل ارادی و غیر ارادی هم نظر داشته و انسان را دارای قدرت و در مواضعی از آثارش، فاعل مختار می شمارد (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۶۴۳؛ ۲۱: ۳۹۷؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۸: ۱۱۷). در مجموع دیدگاه فخر رازی در مسأله افعال انسان گرایش به جبر دارد؛ اگرچه خود از قبول جبر محض پرهیز داشته و آن را نظریه ای نادرست می شمارد (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۷: ۳۰۶).

فخررازی و نظریه کسب

از آن جا که فخررازی متکلمی اشعری مذهب بوده، درمواضع مختلفی از آثارش همگام با سایر اشعریان انسان را مکتسب معرفی کرده و از تئوری کسب یاد می کند (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۶۹؛ ۱۲: ۴۸۳؛ ۱۵: ۴۶۶؛ ۱۹: ۵۴؛ ۲۷: ۵۰۱؛ همان، ۱۳۴۰: ۶۵) که این رویکرد، در تفسیر، بیشتر جلوه گر است. با این وجود تبیین وی از رابطه فعل اختیاری انسان با خدا، در پایه و مبانی، با اندیشه کسب اشعری تفاوت دارد. این مسأله شاید به این دلیل باشد که در بیشتر آثار کلامی وی پس از ذکر تقریر های مختلف نظریه کسب، دیدگاه مختار او بدون یادکردی از عنوان کسب مطرح شده و البته در مواردی آشکارا با پذیرش رسمی جبر (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۳۹) نظریه کسب را ناکارآمد و تنها اسمی بدون مسمی معرفی کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۰؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۵: ۳۳۸) اشکال فخر به

ص: ۱۳۰

۱- . در این¬باره نک: بهشتی، احمد و فارسی نژاد، علیرضا، فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار.

۲- . برای بررسی و آشنایی بیشتر با دلائل فخررازی بر خلق اعمال نک: ارشد ریاحی، علی، نقد و بررسی نظریه خلق اعمال فخررازی.

نظریه کسب اشعری را باید در مؤلفه های این دیدکاه پیگیری نمود. همان طور که بیان شد نظریه کسب دو پایه اصلی دارد که یکی قدرت حادثه است. به تصریح اشعری کسب، وقوع فعل به دنبال قدرت حادثه است (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۳۹) و قدرت، همزمان با فعل در شخص فاعل ایجاد می شود و تقدم بر فعل ندارد. قدرت حادثه که گاهی با عنوان «استطاعت مع الفعل» نیز بیان می شود مورد اتفاق همه اشعریان است و متکلمان اشعری استطاعت و قدرت را عرضی دانستند که همراه فعل در انسان خلق می شود و از آن تعبیر به قدرت حادثه می کنند. در مقابل، بنابر تعریف بیشتر متکلمان معتزلی قدرت یا استطاعت عبارت است از سلامت اعضا و مزاج معتدل که البته این مقدار، پیش از فعل موجود است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۲۹). فخررازی با توضیحی هر دو تعریف را قبول کرده و در بسیاری از آثار وی اصطلاح معتزلی قدرت با تسامح پذیرفته شده است؛ نظر ایشان قدرت عبارت است از سلامت اعضا و مزاج معتدل و چون سلامت اعضا، قبل از فعل موجود است می توان گفت بیان استطاعت قبل الفعل صحیح است (فخررازی، ۲۰۰۴: ۶۴).

تفاوت دیدگاه فخر با معتزلیان در این نکته است که از نظر وی این قدرت در حصول فعل کافی نیست و باید با داعی و اراده قاطع همراه گردد تا فعل انجام شود (فخررازی، ۲۰۰۴، ۶۴؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۲۷: ۵۰۱). پس می توان گفت که قدرت و استطاعت حقیقی، مع الفعل است؛ چون با انضمام قدرت و داعی است که حصول فعل ضروری شده و فعل واقع می شود.

رازی در کتاب المحصل همنوا با سایر اشعریان تصریح می کند که قدرت، عرضی است که باقی نمی ماند (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۸۲). این قدرت که هنگام انجام فعل وجود دارد همان است که به نظر وی موصوف آن، تمکن از ایجاد و تکوین دارد (فخررازی، ۱۹۸۶: ۱۵۶؛ همان، ۱۳۹۶ق: ۱۱۰)؛ نه سلامت اعضا و صحت مزاج. وی در کتاب المباحث المشرقیه در پاسخ به استبعاد ابن سینا درباره همزمانی قدرت با فعل، این مطلب را بیشتر توضیح داده است؛ به بیان فخر، «قوت» مبدأ تغییر است و اگر فرد بر فعل قوت داشته باشد فعل انجام می شود. اگر این مبدأ تغییر، همه جهات لازم برای تغییر را داشته باشد (علیت تامه) اثر و فعل به ضرورت همراه با او موجود می شود و محال است این مبدأ، مقدم بر اثر وجود داشته باشد. بر این اساس کلام اشاعره که قوت را همراه با فعل می دانند صحیح است. اما اگر مبدأ تغییر، همه جهات لازم برای تغییر را نداشته باشد آنچه موجود است در حقیقت قوت بر فعل نیست بلکه بخشی از قوت است و این مقدار می تواند قبل از فعل موجود باشد

ص: ۱۳۱

چنانچه کیفیت حاصل از صحت مزاج که قدرت نامیده می شود قبل از فعل و بعد از آن وجود دارد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۸۲).

با این بیان روشن می شود که رازی اگرچه از قدرت پیش از فعل سخن می گوید و در استدلال هایش از آن استفاده می کند، ولی مراد او بخشی از قدرت است که به تنهایی منجر به وقوع فعل نمی شود. بنابراین وی در این مسأله که قدرت بر فعل، عرضی است و دوام ندارد و تنها همزمان با فعل موجود می شود با سایر اشعریان همراه و هم عقیده می باشد و به تعبیر اینان معتقد است که قدرت انسان قدرت حادثه می باشد. اما چنانچه اشاره شد از مؤلفه های دیدگاه کسب، عدم تاثیر قدرت حادثه در ایجاد فعل است. در تقریرهای مختلف نظریه کسب، قدرت حادثه که مقارن با فعل، حادث می شود، تاثیری در ایجاد فعل نداشته و تنها به صرف مقارن بودن یا تاثیر در صفت فعل به عنوان کسب خوانده می شود و راهی برای فرار از بیان صریح به جبر تلقی شده است.

رازی اگرچه به یک معنا قدرت حادثه را پذیرفت و معتقد بود که صحت جسم و به تعبیری قدرت پیش از فعل، تنها بخشی از قدرت است و صلاحیت ایجاد فعل را ندارد، ولی با تقریر اشعری در بی تأثیر بودن قدرت نیز موافق نبود و مجموع قدرت و داعی را مؤثر در فعل می دانست (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۲۳: ۲۴۴؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۱) از نظر وی فعل در نتیجه پیوند داعی و قدرت حاصل می شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۶: ۵۴؛ ۱۷: ۳۰۲؛ ۱۹: ۵۴؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۳۳؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۱) و پذیرش قدرت به عنوان علت حصول فعل به معنای پذیرش تأثیر قدرت انسان در فعل است که این مسأله مورد انکار غالب اشعریان بود.

این نکته در این جا حائز اهمیت ضروری است که اگرچه از نظر رازی مجموع قدرت و داعی مستلزم فعل است و با وجود قدرت و داعی حصول فعل ضروری شده و این مجموع، مؤثر در وقوع فعل است (فخررازی، ۱۹۸۶: ۱۴۵؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۰) اما این ضرورت، قدرت را مؤثر در ایجاد نمی کند؛ یعنی قدرت عبد، هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد (خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۹ق: ۳۲۵) و تنها مستلزم حصول فعل است (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۹: ۵۴) و لازم و ملزوم هر دو به قدرت خداوند ایجاد می شوند (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۳۳) وی در ادامه تصریح کرده که عامل مؤثر در خلق و ایجاد افعال بندگان چیزی غیر از قدرت خداوند نیست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۶۴) و خلق به معنای احداث و ایجاد، مخصوص خداوند است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۳۷؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۱۹: ۲۷). البته این خلق ممکن است مستقیم و بی واسطه باشد و یا از طریق خلق سبب، حاصل شود؛ به طور مثال خداوند داعی

ص: ۱۳۲

بر فعل را خلق نمایدکه با انضمام به قدرت، سبب ایجاب فعل شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۴۹) و به عبارتی قدرت حادثه، علت موجده و مؤثر در وجود افعال نیست بلکه علت معده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۴۹۹). این بیان اگرچه با دیدگاه متکلمان اشعری در خالقیت خداوند تعارضی ندارد و در ظاهر تأثیری برای قدرت حادثه در خلق و ایجاد قایل نیست ولی در برخی توابع بحث، با تقریر رایج اشاعره تعارض پیدا می کند.

بر اساس تقریر رازی آنچه پیش از فعل در فرد وجود دارد و به اعتبار آن، شخص قادر خوانده می شود نسبت به فعل و ترک، حالت تساوی دارد؛ یعنی از این قدرت، هم فعل و هم ترک فعل می تواند حاصل شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۵۲۰) تا زمانی که قدرت در حالت استوا باشد فعلی صادر نمی شود و برای وقوع فعل، نیازمند مرجح است. این مرجح همان داعی و انگیزه انجام فعل است که وقتی به قدرت ضمیمه شود فعل واقع می شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۵۲۰). به عقیده ایشان انضمام داعی به قدرت، وجود فعل را ضروری می کند (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۳۳؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۸: ۳۰۴) و اگرچه قدرت به تنهایی صلاحیت تأثیر نداشت اما زمانی که به داعی پیوند می خورد این مجموع، دارای اثر شده و مؤثری تام می شود که تخلف اثر از او جایز نیست (فخررازی، ۲۰۰۴: ۶۴)؛ یعنی در اندیشه وی مجموع قدرت و داعی، فعل را به ضرورت ایجاد می کند؛ اگرچه هرکدام از قدرت و داعی به تنهایی صلاحیت ایجاد ندارد و خود، مخلوق خداوند است. این در حالی است که بنا بر نظریه کسب، قدرت عبد نه تنها ضرورتی ایجاد نمی کند بلکه هیچ تأثیری در تحقق فعل نخواهد داشت.

این نقطه را باید نقطه افتراق رازی از جبهه اشاعره دانست و ریشه آن را در اندیشه های فلسفی که وی به آنها تمایل داشت جستجوکرد. در تبیین ایشان از کیفیت پیدایش افعال اختیاری انسان، مسأله علیت و ضرورت که برگرفته از مفاهیم فلسفی و مورد انکار اشعریان می باشد، به روشنی نمایان است.

مهم ترین استدلال فخر این است که اگر قدرت بر فعل را عبارت از صحت فعل و ترک بدانیم برای تحقق فعل باید یکی از طرفین فعل یا ترک بر دیگری ترجیح پیدا کند و با این ترجیح ، فعل به ضرورت محقق شده و یا نفی شود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۲-۲۳) بر اساس دیدگاه وی، مرجحی که این حالت تساوی را از بین می برد همان داعی است که با ضمیمه شدن به قدرت، وجوب فعل را در پی خواهد داشت.

تحلیل این فرایند را بر پایه مبانی فلسفی می توان نشان داد. فخر با پذیرش تقسیم بندی موجودات به واجب و ممکن که تفکیکی فلسفی است، افعال عباد را از امور ممکنه می شمارد (فخررازی، ۱۴۰۷ق،)

ص: ۱۳۳

۹: ۳۳) که در خارج شدن از حالت امکان و استوای طرفین و در نتیجه موجود شدن نیازمند به علت هستند. از سوی دیگر بر پایه قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» فعل تا به مرحله وجوب نرسد از فاعل صادر نمی شود. بنابراین باید علت صدور فعل به گونه ای باشدکه با وجود آن، عدم الفعل، ممتنع و در نتیجه فعل واجب الوقوع شود (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۵۱۷). براین اساس، مجموع قدرت و داعی به مشابه علت تامه برای تحقق فعل است که تخلف معلول از آن جایز نیست (فخررازی، ۲۰۰۴: ۶۴) و با موجود شدن علت، معلول نیز وجود می یابد (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۳۳). به بیان دیگر فقدان قدرت و داعی، حصول فعل را ممتنع و وجود قدرت و داعی، فعل را واجب الوقوع می کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۳۴) با این بیان اگرچه وی قدرت و داعی را مخلوق خدا می داند و همچون دیگر اشاعره عبد را غیر مستقل در فعل معرفی می کند، ولی تأثیر و علیت قدرت را درحصول فعل نیز تایید می نماید (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۷: ۳۰۲).

این بیان را پیشتر امام الحرمین جوینی نیز به نوعی با طرح رابطه طولی خدا و خلق مطرح کرده بود (جوینی، ۱۴۳۰ق: ۱۶۵) در این تقریر، خداوند خالق حقیقی افعال عباد است ولی با واسطه نیز قدرت حادثه تأثیر استقلالی در ایجاد فعل ندارد؛ زیرا قدرت به تنهایی برای ایجاد فعل کافی نیست و تا اراده ضمیمه نشود فعل تحقق پیدا نمی کند و البته ایجاد داعی و اراده، فعل خداوند است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۵) بنابر استدلال رازی، اگر داعی را به خداوند مستند نکنیم به تسلسل یا نفی صانع دچار می شویم؛ چون هر داعی برای موجود شدن نیازمند داعی و اراده دیگری است و چاره ای نیست مگر این که اراده و داعی فعل را مخلوق خدا بدانیم (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۳۴۸؛ ۱۲: ۵۲۰). بنابراین تا خدا نخواهد داعی بر فعل را ایجاد نمی کند و تا داعی وجود نداشته باشد فعل محقق نمی شود.

این تبیین از تحقق افعال اختیاری که مبتنی بر اصل علیت و ضرورت بیان شده، به ناچار به جبر منتهی می شود و از این رو فخررازی معتقد است علت و سبب افعال بندگان با واسطه یا بی واسطه، در سلسله حاجت و نیاز، به واجب الوجود منتهی شده و در نتیجه، همه افعال بندگان به قضا و قدر الهی واقع می شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۵۳۰؛ ۱۳: ۱۴۵؛ ۱۴۱۵ق، ۱۷: ۳۰۲) وی آشکارا مدعی شده که اگرچه انسان در ظاهر مختار است ولی در حقیقت مضطر آفریده شده و در عالم وجود چیزی غیر از جبر نیست (فخررازی۱۴۱۱ق، ۲: ۵۱۷؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۶۷؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۴۳؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۵).

ص: ۱۳۴

نتیجه گیری

فخررازی به عنوان متکلمی اشعری، همچون سایر اشعریان انسان را در افعالش غیر مستقل و وابسته به اراده الهی معرفی می کند و به بیان روشن تر افعال انسان را مخلوق خداونـد دانسـته و دیدگاه قدریان و معتزله درباره انتساب فعل به فاعل مختار را رد می کند. اما تأثیر آموزه های فلسـفی بر انـدیشه فخر سـبب شده تا تقریر وی از کیفیت ارتباط فعل انسان و خدا با تقریر مشـهور متکلمان اشـعری تفاوت یابد و با ورود ضرورت علّی، نظریه کسب، معنایی متمایز از سایر تقریرها پیدا کند.

منابع

۱.ابن فورک، محمـدبن الحسن، (۱۴۲۷ق)، مجرد مقالات الشـیخ ابی الحسن الاشـعری، احمد عبدالرحیم السایح، مصر، مکتبهالثقافه الدینیه.

۲.ارشدریاحی، علی، (بهار و تابستان ۹۰)، «نقد و بررسی نظریه خلق اعمال فخررازی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی.

۳.اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، هلموت ریتر، بی جا.

۴.، (بی تا)، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، حموده زکی غرابه، مصر، مکتبه الازهریه.

۵.باقلانی، ابوبکرمحمـدبن الطیب، (۱۴۰۷ق)، تمهیـد الاوائـل و تلخیص الـدلائل، عمادالـدین احمدحیـدر، بیروت، مؤسـسه الکتب الثقافیه.

۶.بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۲۸ق)، الفرق بین الفرق، محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، مکتبه دارالتراث.

۷.بهشتی، احمد و فارسی نژاد، علیرضا، (زمستان ۱۳۹۰)، «فخررازی بر سر دو راهی جبر و اختیار»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۴۱.

۸.جوینی، عبدالملک بن عبدالله، (۱۴۳۰ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، احمد عبدالرحیم السایح، مصر، مکتبهالثقافه الدینیه.

ص: ۱۳۵

۹.جهانگیری، محسن، (۱۳۸۹)، قدریان نخستین در مجموعه مقالات کلام اسلامی، تهران، انتشارات حکمت.

۱۰.رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، اساس التقدیس، به کوشش احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۱۱.، (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، مصطفی حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۱۲.، (۱۴۰۴ق)، شرحی الاشارات، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۳.، (۱۳۴۰)، چهارده رساله، سبزواری، محمدباقر، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۴.، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه، ج۸ و۹، احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی.

۱۵.، (۱۴۱۵ق)، مفاتیح الغیب ج۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۷، بیروت، دار احیاءالتراث العربی.

۱۶.، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه ج۱و۲، قم، مکتبه بیدار.

۱۷.، (۲۰۰۴)، معالم اصول الدین، طه عبدالرووف سعد، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث.

۱۸.، (۱۳۹۶ق)، لوامع البینات، طه عبدالرؤوف سعد، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۱۹.، (۱۴۲۰ق)، المحصل، حسین اتای، قم، انتشارات شریف رضی.

۲۰.، (۱۴۱۴ق)، القضاء و القدر، محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی.

۲۱.شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۷۵ق)، الملل و النحل، محمد بن فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو.

۲۲.طوسی، خواجه نصیرالدین،(۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، عبدالله نورانی، دانشگاه تهران.

ص: ۱۳۶

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

أول الواجبات العقائدیه

رضا برنجکار(۱)

مهدی نصرتیان اهور(۲)

تعیین اول الواجبات العقائدیه هو من المسائل التی أثیر البحث حولها فی علم الکلام، فالشک والقصد والاراده والنظر و الاستدلال و معرفه الله هی من أهم المسائل فی هذا البحث، فإن أرید بأول الواجبات بلحاظ المقصود الأصلی فلابد أن یکون مصداقه معرفه الله، و إن أرید الأول بلحاظ کل عنوان فلابد أن یکون مصداقه القصد و الإراده، و إن آمنا بالمعرفه الفطریه لله سبحانه فلابد أن یکون مصداقه الإیمان بالله سبحانه و تعالی.

الألفاظ المحوریه

الاستدلال، النظر، المعرفه العقلیه، العقد القلبی، التدین، الواجب العقائدی، معرفه الله، الشک، القصد و الاراده.

ص: ۱۳۷

۱- . بروفسور واستاذ فی جامعه طهران.

۲- . طالب دکتوراه فرع تدریس المعارف الاسلامیه و باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث.

النطاق المعنوی للحکمه الالهیه فی کلام الامامیه

السید محمود الموسوی(۱)

محمد رنجبر الحسینی(۲)

الحکمه الالـهیه و کون البـاری حکیمـاً هو أحـد المبـانی الفکریه للمتکلمین الامامیه و هو المفتاح لأبحاث کلامیه هامه. و إذا ما تتبعنا جـذور ذلک وجـدناها تمتـد الی أبحاث نظیر: قاعده الحسن و القبح العقلیین، قاعده اللطف، ضـروره بعثه الانبیاء و نصب الامام، عدم لغویه افعال الله سبحانه، الآلام و الاعواض و الانتصاف و سائر الأبحاث الکلامیه الأخری.

و یرید متکلمو الإمامیه من وصف الله بالحکیم أنه «یتحاشی کل فعل قبیح أو لا یقصر فی الواجبات» تاره، و هذا أهم معانی حکمه الله سبحـانه، و بـذلک یکون مساوقـاً لمفهوم العـدل الإلـهی. فحاولنا فی هـذا المقال ومن خلال تتبع الاسـتعمالات أن نبین معنی الحکمه الالهیه فی عقیده المتکلمین الامامیه، لیتضح الی حد ما سـبب هذا تلقی هذا المعنی. و علی ضوء هذا المعنی فإن کل أمر و فعل قبیح؛ نظیر الظلم، العبث، الکذب، نقض الغرض و غیرها، یسلب صفه الحکمه عنه تعالی.

و تاره أخری یرید متکلمو الإمامیه اتقان الصـنع؛ و ذلک بلحاظ جذر الحکمه لغه، کما یقصدون بها أحیاناً المعرفه الأفضل و الحقیقیه لجمیـع الأشـیاء و بالـدقه فی المبـانی الفکریه للمتکلمین الامـامیه یتضـح أن الحکمه الالـهیه بالنسـبه للمعنی الـذی أریـد منهـا هی من الصفات الذاتیه أو الفعلیه لله سبحانه وتعالی.

الألفاظ المحوریه

متکلمو الامامیه، الحکمه، الحکیم، العدل.

ص: ۱۳۸

۱- . دکتور فی جامعه باقر العلوم۷.

۲- . عضو الهیئه العلمیه فی جامعه القرآن و الحدیث.

ابان بن تغلب متکلم من فصیله المحدثین الامامیه

محمد جاودان (۱)

حسین منصوری راد(۲)

ابـان بن تغلب من الأصـحاب الأجلاء للامـامین البـاقر و الصـادق، و قـد ذکرتـه مصـادر الفریقیـن بثنـاء و إجلال. والـذی یظهر من المعطیات التاریخیه أن اهتمامه کان منصباً علی الفقه أکثر من غیره. المقال الحاضـر یحاول أن یبین و بنظره تحلیلیه أنه کان ذا باع فی علم الکلام مضافاً للفقه و أنه کـان یسـتخدمه بشـکل جیـد؛ و ذلـک من خلال اعتماده علی الکتاب الکریم فی بیان المبانی الفکریه للشـیعه بـدقه، و دفـاعه عن أفکارهـا، و قـدرته علی إجـابه الأسـئله المختلفه المـوجهه من قبـل الشـیعه و غیرهـم، و مواجهته الصـحیحه للشبهات، و کل ذلک یغطی مساحه واسعه من الروایات العقائدیه، لیعکس بالتالی اهتماماته الکلامیه.

الألفاظ المحوریه

ابان بن تغلب، مدرسه الکوفه، التیارات الکلامیه، المحدث المتکلم.

ص: ۱۳۹

۱- . عضو الهیئه العلمیه فی جامعه الادیان و المذاهب.

۲- . باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث

البحث حول الإماميه فی مصادر الملل والنحل لأهل السنه

محمد تقی السبحانی(۱)

اکبر اقوام الکرباسی(۲)

التبصیر فی الـدین کتاب فی علم الملل والنحل لأبی المظفر الاسـفراینی تم تدوینه فی القرن الخامس. هذا الکتاب من جمله المصادر التی یعتمـدها الباحثون فی مجال التعرف علی الشـیعه. و قد ألف الاسـفراینی کتابه علی أساس حدیث افتراق الأمه الی ثلاث وسـبعین فرقه، فجعل عشـرین منها من فرق الشـیعه و قـد جعل بـدایه الشـیعه و الـذین ذکرهم بعناوین نظیر : الإمامیه، الرافضـیه، القطعیه، الاثنی عشریه راجعه الی ابن سبا الیهودی .

و الفرق الأساسـی بین الإمـامیه و غیرهم وفـق رأی الاسـفراینی هـو الاختلاـف فی مسـأله الامـامه. و وفـق تصویر الاسـفراینی للامـامیه باعتبارهم لا یؤمنون بالقرآن و الحدیث فإنهم یعتقدون بالکثیر من الإشـکالات العقائدیه کتحریف القرآن و التشبیه و التجسیم و الجبر و غیرها.

و فی هـذا الإطـار فـإن للأئمه المعصومین:منزله مرموقه و خاصه فی کتاب التبصـیر، لکنه لا یبرز الرابطه بین الرافضه و بین المعصومین فحسب بل إنه ینفیها. و بصوره عامه فإنه لم یسـلک فی کتابه مسـلک أصـحاب الملل و النحل و إنما سـلک مسـلک أشعری متعصب یحاول إلقاء عقائده و متبنیاته و ینسب تمام العیوب الی غیره و خاصه الرافضه.

الألفاظ المحوریه

الاسفراینی، التبصیر، الامامیه، الرافضه، التعرف علی الشیعه، البحث حول الشیعه.

ص: ۱۴۰

۱- . دکتور فی مرکز ابحاث العلوم و الثقافه الاسلامیه.

۲- . طالب دکتوراه و باحث فی مرکز ابحاث القرآن و الحدیث.

تطور نظریه الأشاعره فیما یخص رؤیه الله

محمد جواد النجفی(۱)

نرجس بهشتی(۲)

البحث عن رؤیه الله و کیفیته من أهم الأبحاث الکلامیه بین الفرق الاسلامیه ومنهم الاشاعره و یری القدماء من الأشاعره استناداً لبعض الأدله النقلیه إمکان رؤیه الله سبحانه و أن بإمکان المؤمنین فی الآخره رؤیه الله بأعینهم و قد واجه هذا الرأی تغییرات علی مدی التاریخ، بحیث أن الاتجاه العرفانی أخذ یقوی فیما بینهم فی فتره الاستدلال العقلی.

الفخر الرازی من جمله العلماء الأشاعره الذین تکلموا فی هذا المجال و تختلف نظریته عن متقدمیه بسبب شرائطه الروحیه و التاریخیه. فبعد أن درس النظریات المختلفه اعتقد أنه لا یمکن إثبات رؤیه الله بالادله العقلیه، و إنما السبیل الوحید لذلک هو الاعتماد علی النقل فحسب و رأی أخیراً أن رؤیه الله فی الآخره هی نوع من الکشف، و بذلک فقد قال ما قاله شیعه أهل البیت: علی ضوء تعالیم أئمتهم قبل ذلک بقرون عدیده.

الألفاظ المحوریه

الرؤیه، الاشعری، الرازی، الأدله النقلیه، البراهین العقلیه، الکشف، الحس السادس.

ص: ۱۴۱

۱- . دکتور فی جامعه قم.

۲- طالب دکتوراه علوم القرآن و الحدیث فی جامعه قم.

الترجیح بلا مرجح و الاختیار

احمد حیدرپور(۱)

المقال الحاضر یحاول بیان نظریه استحاله الترجیح بلا مرجح و ارتباطها بالاختیار بأسلوب سهل و علمی. و لهذا فإننا بعد التعرف علی المفاهیم ذات الصله، درسنا اعتماد نظریه استحاله الترجیح بلامرجّح علی لزوم العله الغائیه فی الافعال الاختیاریه و القاعده الفلسفیه «العله الغائیه هی العله الفاعلیه للفاعل» و عدم انسجامها مع الاختیار بمعنی امکان الفعل و الترک. ثم أشرنا الی اللوازم الاخری للنظریه الفلسفیه.

و السبب فی تعرضنا لقاعده استحاله الترجیح بلامرجِّح، هی الترابط الوثیق بینها و بین المسائل الفلسفیه الهامه نظیر معنی و مفهوم الاختیار، اقتران العله التامه و المعلولفی فعل الفاعل المختار، حدوث و قدم العالم، معرفه صفات و افعال الله سبحانه، معرفه الانسان و ارتباط افعاله بالقضاء و القدر الإلهی.

و فی هذا الإطار حاولنا بیان النظریه الحقه من خلال الرجوع للمصادر الفلسفیه الأصیله، و من خلال طرح بعض التساؤلات و الإجابه عنها، و بیان لوازم کل من النظریتین.

الألفاظ المحوریه

المرجح، الترجیح بلامرجح، الترجح بلامرجح، اصل العلیه، الاختیار، الاراده.

ص: ۱۴۲

۱- . دکتور فی مؤسسه الامام الخمینی;العلمیه البحثیه.

تأثیر العقائد الفلسفیه علی قراءه الفخر الرازی لنظریه الکسب

عین الله خادمی(۱)

سید حسن طالقانی(۲)

عرضت نظریه الکسب من قبل متکلمی الاشاعره لأجل بیان الارتباط بین الفعل الاختیاری للانسان (الفاعل) و الله سبحانه و علی أساس هذه النظریه فإن الافعال الاختیاریه مخلوقه کسائر المخلوقات و دور الانسان فی أفعاله هو خصوص أنه کاسب لها و تبتنی هذه النظریه علی مبانی عدیده تتعارض مع عدد من الأصول الفلسفیه.

و علی الرغم من أن الفخر الرازی سایر الأشاعره فی الکثیر من مبانیهم الکلامیه حتی الاعتقاد بخلق افعال العباد و عدم استقلال الانسان فی أفعاله، إلاـ أنه أبدی تقریراً متفاوتاً لنظریه الکسب؛ بسبب إیمانه بالمبادئ الفلسفیه، بل إنه فی بعض الموارد لم یمتنع من قبول نظریه الکسب فحسب بل إنه عدها أحیاناً اسماً فاقداً للمسمی.

الألفاظ المحوریه

الکسب، الفخر الرازی، الفعل الاختیاری، خلق الاعمال.

ص: ۱۴۳

۱- .دکتور فی کلیه التربیه (الشهید رجائی).

۲- .طالب دکتوراه فی کلیه المذاهب الکلامیه فی جامعه الادیان و المذاهب و باحث فی مرکز ابحاث القرآن و الحدیث.

چکیده انگلیسی مقالات

p: ۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۱, No.۱, Summer ۲۰۱۳

(Proprietor: Islamic Theology Association, Qum Seminary (Hawza

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No. ۲, Jomhoori Eslami Boulevard, Qom, Iran

PO Box: ۳۷۶۵ -۱۳۳

Telephone: ۰۰۹۸-۲۵- ۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p: ۲

Abstracts

First Ritual Obligation

Reza Berenjkar

Mahdi Nosratian Ahvar

Determination of the first ritual obligation is one of the most challenging issues in Islamic Theology. Doubt, intention, will, opinion, reason, and knowledge of God are the most important theories in this discussion. If the first ritual obligation is meant to be the main obligation then the knowledge of God should be regarded as its example and if the first includes all then intention and will is the first ritual obligation. However, if we believe in the innate knowledge of God then faith and belief in God will be the first.

Key Words: Argument, Opinion, Rational Knowledge, Insight, Piety, Ritual Obligation, Knowledge of God, Constitutional Doubt, Intention, Will

p: ۳

Aban bn Taghlib: A Theologian of Twelver Hadith Scholars

Mohammad Javedan

Hossein Mansoori Rad

Aban bn Taghlib is one of the prominent companions of Imam Baqir and Imam Sadiq praised in the Shia and Sunni sources. Historical data show that he, more than anyone else, paid attention to Islamic jurisprudence. However, the present paper, with analytical approach, attempts to show that he, in addition to fiqh (Islamic jurisprudence), was an expert in Islamic theology and very well at it. The authors of the present paper try to present Taghlib's theological concerns through his reliance on the revelation while explaining Shia's intellectual principles in detail, defending its teachings, and its ability to respond to questions raised by Shia and others, correct approach to dubious (religious) .questions, using large volumes of religious narratives

Key Words: Aban ibn Taghlib, Kufa School, Theological Currents, Hadith Scholar, Theologian

p: ۴

Semantic Scope of Divine Wisdom in Twelver Theology

Sayyid Mahmud Musavi

Mohammad Ranjbar Hosseini

One of the intellectual foundations of Twelver theologians, addressing important theological issues, is Divine Wisdom and that God is Wise. It traces back to topics such as the rule of rational badness and goodness, the rule of grace, the need for sending prophets and appointing the Imam, purposefulness of God's acts, suffering, equity and other theological issues. Imami theologians sometimes consider God's Wisdom as "His refrain from any bad action, and disturbing the obligatory". This is the most important semantic layer of Divine Wisdom which is identical with the concept of Divine Justice. In this paper, the authors try to have a functional approach to the concept analysis of Divine Wisdom in Twelver theological thought. They have partly pointed to the reasons for considering them as identical concept. Based on the perception any kind of bad act, such as being unjust, being vain, false, and defeating the purpose, etc. is denied of the Wise God. In the light of the root of the words, Imami theologians sometimes mean Divine Action and Firm Creation and sometimes the best and true knowledge of all things. Analysis of Imami theological thought indicates that the Divine Wisdom, in terms of its .meanings, can be of essence or acts attributes

Key Words: Twelver, Theologians, Wisdom, Wise, Justice

p: ۵

Twelver Studies in Sunni Sources on Sects

Mohammad Taqi Sobhani

Akbar Aqvam Karbasi

Al-Tabsir fi al-Din, a work in the field of sect studies, has been written by Abu al-Muzaffar Esfarayeni in the fifth century. This book is of the reference works utilized by researchers in the field of Shia studies. He has written the book based on tradition of Iftiraq and considered ۲۰ sects of ۷۳ as Shia. The establishment of Imami Shia, described in this book with titles such as the Rafidi, Imami, Qatiyyah, Ithna Ashariyyah, has been attributed to Ibn Saba the Jew. The main difference in Esfarayeni's thought of Imami sect is the difference in the question of leadership (Imamat). Since the group has no belief in the Qur'an and hadith, one face with many theological problems in Esfarayeni's illustration of Imami sect such as distortion of the Quran, comparison (tashbih), making Allah into a Body (tajsim), determination (jabr), etc. The infallible Imams have a special position in Al-Tabsir fi al-Din But not only there is no relation between Rafidies and Infallible Imams but basically negates it. Overall, not as a sect writer but as a fanatic Ash'ari who tries to present a good picture of his thought and belief, and in contrast, flaws and all evil are .attributed to others, especially Rafidies

Key Words: Esfarayeni, Al-Tabsir fi al-Din, Imamiyya (Twelver), Rafidies, Shia Studies, Imami Scholarship

p: ۵

Development of Ash'ari Theory about Seeing God From Ash'ari to Fakhr Razi

Mohammad Javad Najafi

Narges Beheshti

Discussion of the seeing God and its quality is one of the important theological debates among Islamic sects, including the al-Ash'ari. Early Ash'aris, according to transmitted reasons, believe that God is visible and the believers, in the hereafter, can see God with their eyes. This theory faced with changes in historical trends; so that in some periods intellectual arguments and in some others spiritual approaches were reinforced among them. Fakhr Razi is of the Ash'ari scholars who spoke about this theory. However his theory, due to his mental condition and history, is different from that of Ash'arites. After reviewing the various opinions, he believed that seeing God is not provable through rational reasons and cannot be achieved except by transmission and auscultation. He finally considered seeing God in the hereafter as a kind of intuition and accepted the view .those centuries ago was achieved by Imamia in light of the teachings of Ahl al-Bayt

Key Words: Seeing God, Ash'ari, Razi, Transmitted Reasons, Rational Arguments, Discovery, the Sixth Sense

p: ۶

Free Will and Preference without Any Cause

Ahmad Heidar pur

In this article, the author tries to give a description of the theory of transformation of Preference without Any Cause, and its relation with Free Will in a simple but scientific and documented way. Thus, after the concept analysis of the subject, he discusses the following themes: the reliance of the theory of Transformation of Preference without Any Cause on the necessity of ultimate cause in voluntary actions, Philosophical Principle of "Final Cause Is the Agency of the Subject", and its incompatibility with free will i.e. possibility of acting and abandoning. Then he points to the other devices of this philosophical theory. He addresses the rule of transformation of Preference without Any Cause due to these reasons: its deep relation with other important philosophical issues such as the meaning and concept of free will, associating cause and effect with action of free subject, the creation of the universe, knowledge of the Attributes and Acts of God, knowledge of man and his/her relationship with divine destiny. In this regard, referring to the original sources, philosophical questions and answers, and devices used by each of them, he has tried to demonstrate the theological standpoint as a true one.

Key Words: the Preferred, Preference without Any Cause, the Principle of Causality, Free Will, Will, Choice

p: ۷

Effect of Philosophical Thoughts on Fakhr Razi's View of Kasb (Acquisition) Theory

Ainollah Khademi

Sayyid Hasan Taleqani

Theory of Kasb (Acquisition) presented by Ash'ari theologians to explain the relationship between voluntary action of man (subject), and God. According to this theory, voluntary action, like other creatures have been created by the Will and Power of God and man's role in his actions is defined only as a kasib. This theory is based on several principles that are in conflict with some philosophical principles. In spite of accepting many theological foundations of Ash'arites even belief in acts of worship as created beings and lack of free will in man's acts, Fakhr Razi has presented a different view of the theory of kasb, due to his acceptance of the philosophical teachings. In some cases he not only refused to accept the theory of kasb but also introduced the theory as a nominal one and value-free.

Key Words: Acquisition, Fakhr Razi, Voluntary Action, Doing Actions

p:۸

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان –خیابان عبدالرزاق – بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای – کوچه شهید محمد حسن توکلی –پلاک ۱۲۹/۳۴– طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹